تاریخ مولود مسعود سرسم کرد اول الکرم
نوشتم ساعت از طلوع فجر
کذلک طول الله عمره و متعنا بوجوده
و جعلنا عصره صالح عمره و دولة الطاهرة
در منتهیت مهاجرم
خانه بیدارم و منتظر تماشای
منیر

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد واله الطاهرين والله المستعان وعليه التكلان قوله
اللفظ ان استعمل فيما وضع له فحقيقة جعل المقسم مطلق اللفظ المفرد المتناول للمفرد والمركب لان
كلا منهما ينقسم الى الحقيقة والمجاز لا يختص الانقسام اليهما باللفظ المفرد كما زعم بعض الاعلام
حيث زعم ان الوضع الذي يبتني عليه القسمة انما يتحقق في المفردات دون غيرها للقطع بان اختلاف
معاني المركبات كالمركب الاسنادي والاضافي مثلا انما نشأ من جهة الوضع كاختلاف معاني المفردات
وقد صرح ائمة اللغة والاصول بان المركبات موضوعة بالوضع النوعي وان الاستعارة وغيرها من
انواع المجاز يجري فيها ومن المعلوم ان المجاز فرع الوضع وتخصيص الوضع بالشخصي مع ما فيه من
التعسف يقتضي خروج الافعال والصفات والمثنى والجموع وغيرها من المفردات الدالة على معانيها بالهيئة
دون المادة فانها باسرها موضوعة بالنوع دون الشخص وما يقال ان المجاز موضوع بالوضع النوعي
فهو مبني على تفسير الوضع بمطلق التعيين كما ذكره بعضهم فلا ينافي الحكم باختصاصه بالحقيقة المبني على تفسيره
المعروف كما ستعرفه فان قيل اكثر علماء البيان عرفوا الحقيقة بانها الكلمة المستعملة فيما وضع له وظاهره
الاختصاص بالمفرد كما توهمه البعض قلنا كلامهم في تعريف الحقيقة وان اوهم ذلك الا انهم صرحوا في
باب المجاز بانقسامه الى المجاز في المفرد والمركب وقد اخذوا الكلمة جنسا في تعريف المجاز في المفرد
وعرفوا المجاز في المركب بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له باعتبار التركيب او فيما شبه بمعناه
الاصلي تشبيه التمثيل وهذا صريح في ان المركب عندهم مما ينقسم الى الحقيقة والمجاز كالمفرد وح
فاقتصارهم في بحث الحقيقة على احد القسمين وعدم تعرضهم للاخر اصلا وان كان غير مناسب الا انه
قد اعتذر عن ذلك بعضهم بان البحث عن الحقيقة لما لم يكن مقصودا في ذلك الفن لم يتعرضوا

الهيئة

فيه الا

فيه الا بما هو الاصل اعني الحقيقة والمفرد على انه يمكن حمله الكلية على ما يعم المركب وان كان خلاف
الظاهر على اعتبار وجود القرينة مع وضوح القرينة وح فلا اشكال ثم ان الاكثر قيدوا الوضع
في تعريفي الحقيقة والمجاز باصطلاح التخاطب لئلا ينتقض الحد ان طردا وعكسا باللفظ المستعمل فيما
وضع له في اصطلاح اخر غير الاصطلاح الذي به التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف
الشرع في الدعاء لمناسبة المعنى الشرعي اعني الاركان المخصوصة فانه مجاز لكونه مستعملا في غير ما
وضع له في الشرع لعلاقة بينه وبين المعنى الشرعي مع انه يصدق عليه تعريف الحقيقة دون المجاز
وقد يدفع ذلك باعتبار قيد الحيثية في الوضع فان الامور التي تختلف بالاعتبار يعتبر في تعريفها
التقييد بالحيثية وان لم يصرح فيه لانسباق الذهن اليه خصوصا مع تعليق الحكم بالوصف كما في هذا المقام
ومع اعتبار الحيثية فلا ريب في اندفاع النقض المذكور فان لفظ الصلوة في المثال المذكور المفروض
وان كان مستعملا فيما وضع له لكن لا من حيث انه وضع له بل من حيث العلاقة بينه وبين الموضوع له وح
هذا العلم ان الاولى حذف قيد الذي اعتبره الاكثر اعني اصطلاح التخاطب اذ لا حاجة اليه مع امكان
التفصي من الاشكال بدونه على ان اعتبار الحيثية مما لا غناء عنه في هذا الحد وان قيد الوضع فيه
قيد به في المتن اذ قد يصدق على المجاز الذي له حقيقة انه لفظ مستعمل في الحقيقة فيما وضع له في اصطلاح
به التخاطب ولا يندفع ذلك الا باعتبار الحيثية في الاستعمال ومتى جاز الاكتفاء به في دفع هذا
النقض جاز في النقض الاول ايضا وظهور المشتق في الحال على تقدير تسليمه لا يحسم مادة الاشكال
لبقاء النقض بما استعمل في معناه الحقيقي في ذلك الحال نعم لو قلنا ان المتصف بالحقيقة والمجاز
اشخاص الالفاظ دون انواعها لاستغنى بذلك عن اعتبار الحيثية لان التغاير بين الحقيقة والمجاز
على هذا يكون بالذات ودون الاعتبار لكنه خلاف التحقيق فان الظاهر ان المتصف بهما هو الانواع
فقيد الحيثية لا بد منه ثم لا يخفى انه ربما يستعمل اللفظ المشترك في اصطلاح التخاطب في احد معانيه
لا لكونه موضوعا له بل لاجل العلاقة بينه وبين معنى آخر منها لقصد البلاغة والتجنب عن استعمال

قيد ح

الحاصل

الكلام العامي المبتذل ولا ريب في مجازية هذا الاستعمال مع صدق حد الحقيقة عليه لكونه
مستعملا فيما وضع له لكن لا من حيث انه وضع له في اصطلاح به التخاطب فينتقض به الحد ان طردا وعكسا
ولا يندفع ذلك النقض بما قيد به الوضع في المشهور لانما يندفع باعتبار قيد الحيثية في الوضع ومع اعتبارها
يلغو اعتبار قيد المذكور لحصول الاستغناء عنه بقيد الحيثية فالاصوب الاكتفاء به والغاء ذلك
القيد كما فعله المص فان قلت اعتبار قيد الحيثية انما يصح في تعريف الحقيقة لان الوضع في الحقيقة
هو المصحح للاستعمال فيصح التعليل به واما المجاز فلا يمكن اعتبارها فيه لان المصحح ليس عدم
الوضع للمعنى بل وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له قلت ذلك انما يقتضي امتناع الحيثية التعليلية
في المجاز دون التقييد به وليس التعليق فيه على ما يشعر بالعلية كما في الحقيقة على انه يمكن فيه اعتبار
الحيثية التعليلية نظرا الى ان عدم الوضع في الاستعمال الصحيح ملزوم لوجود العلاقة وصحة التعليل
باللازم يقتضي صحة التعليل بالملزوم فتدبر **قوله** والاقرب ان لا يخفى ان تعريف المجاز على هذا يدخل
فيه الالفاظ المستعملة في غير معانيها غلطا مثل خذ هذا الكتاب مشيرا الى فرس بل الالفاظ المهملة
والموضوعة الغير المستعملة ايضا لصدق السالبة بانتفاء الموضوع وصدق انتفاء المقيد بانتفاء
المطلق وقد يتكلف باخراجها بان الكلام في الالفاظ المستعملة على الوجه الصحيح اذ لا تعلق
بغيرها غرض علمي يعتد به او يق المقصود ههنا بيان الفرق بين الحقيقة والمجاز دون تحديدهما با
لحد الجامع المانع والاولى ان يق انه لما كان الظ من السالبة في العرف سلب المحمول وكذا من
النفي الوارد في الكلام المقيد توجه الى القيد كان المفهوم في العبارة ثبوت الوضع مع الاستعمال
في غير الموضوع له والظ في الاستعمال ما كان صادرا عن قصد وروية والغلط ليس كذلك لا يق قد
يصدر الغلط عن القصد والروية وذلك اذا اعتقد المتكلم وضع اللفظ لما استعمله فيه او ما يناسبه
لانا لا نم تحققه مع توهم الوضع بل الظ ان الاستعمال الناشي عن اعتقاد الوضع للمعنى او ما
يناسبه استعمال صحيح داخل في الحقيقة او المجاز وليس معدودا من الغلط في شيء ولذا لا يق في

علمي له

العرف

العرف لمن استعمل لفظا على هذا الوجه انه غالط فالمراد انه في الاعتقاد دون الاستعمال والفرق بين
الامرين ظاهر وقد ظهر من ذلك ان المعتبر في صحة الاستعمال موافقته لاعتقاد المستعمل دون الواقع واذا
اعتقد مستعمل وضع اللفظ للمعنى مثلا واستعمل فيه لاعتقاده انه موضوع له كان استعماله صحيحا
وان لم يكن في نفس الامر كذلك ولو اعتقد انتفاء الوضع والمناسبة واستعمله فيه مع ذلك هذرا
او غلطا كان فاسدا وان اتفق احدهما في الواقع فالحقيقة على هذا هي اللفظ المستعمل فيما وضع له
باعتقاد المتكلم والمجاز هو المستعمل في غير ما وضع له في اعتقاده وقيد الاعتقاد وان لم يكن
مذكورا في حدهما لكنه مفهوم من الحيثية المعتبرة لان اللفظ المستعمل فيما لا يعتقده المتكلم موضوعا له
ليس مستعملا فيما وضع له من حيث انه موضوع له وان كان مستعملا فيما وضع له في الواقع وكذا
المستعمل فيما يعتقده موضوعا له ليس مستعملا في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وان كان
مستعملا في غير ما وضع له في نفس الامر وقد تبين من ذلك وجه اخر للاحتياج الى الحيثية في التعريف
سوى ما تقدم فلا تغفل اعلم ان علماء البيان زادوا في تعريف المجاز قيد الاقتران بالقرينة
المانعة عن ارادة الموضوع له واحترزوا بذلك عن الكناية على القول بانها مستعملة في غير ما وضع
له فانه يجوز فيها ارادة الموضوع له مع لازمه كارادة طول النجاد في زيد طويل النجاد مع ارادة
طول القامة فالكناية في اصطلاحهم قسم اخر من اللفظ قسيم للحقيقة والمجاز واما الاصوليون فا
لكناية عندهم من اقسام المجاز ولذا اطلقوا تعريف المجاز ولم يقيدوه بما يخرج به الكناية كما
فعله علماء البيان فاصطلاح الاصوليين وارباب البيان في معنى المجاز مختلف والمجاز
الاصولي اعم من المجاز البياني والسر في اختلاف الاصطلاحين اختلاف المقاصد والاغراض
في العلمين فان علم البيان لما كان باحثا عن الالفاظ من حيث انها طرق مختلفة للتعبير
عن المعنى الواحد وكان التعبير عن المعنى الواحد بطريق الكناية طريقا معروفا متميزا عن غيره
باقسام واحكام كثيرة كان المناسب جعلها اصلا برأسه مستقلا وتقسيم المجاز مع ذلك

في الاستعمال وان قيل انه مخطئ في اعتقاده
دلالة قيل انه غالط صح صح صح

يوجب تداخل ابحاث الفن وهو غير مستحسن فلذا جعلوه قسيما للكناية مباينا لها وزادوا في حده
ما يميزه عنها واما علم الاصول فانما يبحث فيه عن الالفاظ من الوجه الذي يلتئم عليه حل الخطاب
الشرعي والمناسب لهذا الغرض هو البحث عنها من حيث انها تستقل بالافادة والتفهيم لاجل
الوضع اولا تستقل لانتفائه بل تحتاج الى القرينة ومرجعه الى البحث عن الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم
من الكناية والمجاز بالمعنى الاخص واما كون اللفظ كناية بخصوصها اي اتصافه بامكان
ارادة المسمى فمما لا دخل له في ذلك الغرض لانه انما يتحقق بتحقق الارادة دون احتمالها وليس للفظ
المتصف بامكان الارادة حكم مخصوص يتعلق به نظر الاصولي كما لا يخفى على المطلع العارف بمباحث
الكناية فبحث الاصولي عن خصوص الكناية ليس له وجه يعتد به نعم لو قلنا ان الكناية ما اريد منها
لازم المعنى معه كما ذهب اليه صاحب المفتاح لا تجه بحثه عنها لتحقق الارادة المقتضي لتعلق نظره
على هذا القول لكنه مع شذوذه خلاف التحقيق فان الكناية ربما تنفك عن ارادة المعنى بتمامه
وان كانت جائزة للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد وان لم يكن له نجاد قطعا وقولنا جبان
الكلب ومهزول الفصيل وان لم يكن له كلب ولا فصيل فان قلت قول الاصوليين بامتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز والاستدلال عليه بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة
يدل على موافقتهم لاصطلاح علماء البيان في معنى المجاز قلت امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
ليس مما اتفق عليه علماء الاصول اذ التشاجر والخلاف في ذلك بينهم معروف وقول ا
لمجوزين منهم بالجواز واحتجاجهم عليه بعدم المنافاة بين المعنيين يقتضي المغايرة بين
الاصطلاحين كما قلنا والظ ان الخلاف في المسئلة لفظي مبني على ما ذكرنا من اختلاف
الاصطلاح في المجاز وان القائل بالجواز انما اراد جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى
الاعم والقائل بالمنع اليه لا منعه بل انما يمنع عن الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاخص
والقائل بالجواز لا يجوز ذلك لان المجاز بالمعنى الاخص قد اخذ في مفهومه الاقتران بالقرينة

المانعة

المانعة عن الحقيقة وامتناع الجمع مع ذلك بينهما معلوم بالضرورة فكيف يتصور القول بجوازه
عن العارف بالاصطلاح الجاري عليه حال الحكم وحمله على الغفلة عن الاصطلاح ليس باولى
من بنائه على اصطلاح اخر بل الظ هو الثاني خصوصا بعد الالتفات الى ما عرفوا به المجاز
حيث اسقطوا عنه التقييد بالاقتران المذكور في تعريف العلماء البيان فانه يقتضي ان
يكون المجاز باصطلاح الاصوليين هو المعنى الاعم فيكون الحمل عليه في كلام من جوز الجمع
منهم جاريا على مقتضى اصطلاحهم كما هو اللايق وما قيل من ان المعتبر في المجاز هو القرينة المانعة
من ارادة الموضوع له بدلا فلا يستحيل الجمع بينه وبين الحقيقة كما ادعاه المجوز فليس بشيء اذ قد عرفت انهم
انما قيدوا التعريف المجاز بقيد الاقتران احترازا عن الكناية فانه لا يعتبر فيها القرينة المانعة
عن ارادة الموضوع له بدلا ولو كان المراد من القرينة المانعة ما يمنع من الارادة بدلا لم يصح
الاحتراز به عنها لان الكناية ايضا يعتبر فيها القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا
عن ارادة اللازم والا لم يكن كناية بل حقيقة فالمراد من القرينة المختصة بالمجاز ما يمنع عن ارادة
الموضوع له جمعا لا بدلا وذلك واضح ثم اعلم ان الوضع المعتبر في الحدين وجودا وعدما هو
الوضع بالمعنى المشهور وعرفوه بانه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه وارادوا بالتعيين
ما هو اعم من الاستعمال الشايع المتحقق فيما صار حقيقة بالغلبة والاشتهار كاكثر المنقولات
والحقايق العرفية فان التعيين فيها ليس بمعنى جعلها لمعانيها بالقصد والارادة كما هو المتبادر
بل بمعنى استعمالها في تلك المعاني على وجه المجاز استعمالا شايعا ترتبت عليه الافادة
من غير قرينة وكانهم نزلوا الاستعمال المذكور منزلة الوضع التعيين لاشتراكهما في قصد
الافادة في الجملة وكذا في السببية لحصول الافادة بالاستقلال فاطلقوا لفظ التعيين على
ما يشملهما ولو على سبيل المجاز وارادوا بالدلالة معناه الاعم المتحقق في الحقيقة والمجاز وهو كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى في الجملة واحترزوا بالتقييد بقولهم بنفسه عن المجاز فانه وان

عينه الواضع للدلالة على المعنى المجازي الا انه دلالة عليه ليست بنفس اللفظ بل بواسطة القرينة
وقد يستغنى عن هذا القيد اكتفاء بالدلالة الظاهرة في الاستقلال مع الاطلاق وذكره تنصيص
على ما هو مناط الغرض في هذا التحديد وهو الفرق بين الحقيقة والمجاز هو او لا سيما مع شيوع استعمال
الدلالة في المجازات وان المشاركون الدال فيها هو اللفظ بشرط القرينة دون المجموع واعترض
بان اعتبار الدلالة بنفسه في التعريف يقتضي انتفاء الوضع في اللفظ المشترك فانه لا يدل على
شيء من معانيه الا بالقرينة وكذا انتفاؤه في الحرف فان دلالته على معناه الافرادي مشروطة
بذكر المتعلق ولذا قال النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره اي معنى مفهوما بواسطة غيره وهو
المتعلق واجيب عن الاول بان المشترك قد عين للدلالة على كل من معانيه بنفسه وعدم الدلالة
على احدها بعينه لعارض الاشتراك لا ينافي ذلك لان المقتضي للدلالة وعدم المانع ليس من
تتمة المقتضي فان حيل عدم الاشتراك وان لم يكن جزءا من المقتضي لدلالة اللفظ بنفسه
الا ان تحققه من الموانع اللازمة التي لا ينفك عنه اللفظ المشترك اصلا فكيف يتصور
من الواضع وضعه للدلالة بنفسه مع علمه بامتناع الغاية المذكورة واي صل ان غاية فعل
الواضع يجب ان يكون امرا ممكنا متوقع الحصول ودلالة المشترك على احد معانيه بنفسه
من دون قرينة ليست كذلك قلت لا نم ان الاشتراك من الموانع اللازمة وتوقف المشترك
على القرينة لا يقتضي ذلك اذ القرينة في المشترك انما هي من دفع مزاحمة الغير لا لحصول الدلالة
بواسطتها كما في المجاز فان المقتضي للدلالة في المشترك نفس اللفظ الموضوع والمزاحمة العارضة
بالاشتراك انما هي من موانع الدلالة كما عرفت ومع وجود القرينة يندفع المزاحمة وتظهر الدلالة
الثابتة في اللفظ بالمقتضي الذي اقتضاها وهذا بخلاف المجاز فان قرينة المعتبرة في
نفس الدلالة لا يتحقق اقتضائها الا بها ولو سلم استمرار المانع مع الاشتراك فلا يلزم منه
امتناع الغرض المذكور فانه ليس من الاغراض العائدة الى الاشتراك ووضع اللفظ المتعدد

بنفسه هو اللفظ الموضوع والاشتراك من موانع الدلالة

بل ما

بل ما يعود الى وضعه للمعنى في الجملة مع قطع النظر عن وضعه لغيره ولا ريب في امكان المدعى
بامكان زوال الاشتراك المانع عنه وهذا كله مبني على القول بان دلالة اللفظ على المعنى مشروطة
بارادة اللافظ وعلى ان معنى دلالة اللفظ كونه بحيث يفهم منه المعنى على انه مراد للمتكلم و
مقصود له وكلاهما خلاف التحقيق فان الدلالة الوضعية انما يتبع وضع الواضع دون ارادة
المستعمل ولذا ترى انه كثيرا ما توجد الدلالة مع عدم العلم بالارادة بل مع القطع بانتفائها
فان المجازات انما تدل على معانيها المجازية المقصودة بواسطة دلالتها على معانيها الحقيقية
الغير المقصودة فان اسد في قولنا رايت اسدا يرمي لما دل على معناه الموضوع له وهو الحيوان
المفترس وصرفت عن ارادته قرينة اليرمي انتقل الذهن عن ذلك الى ان المراد به شجاع و
لمشاركته في بعض صفاته واظهرها وهو الرجل الشجاع فلفظ الاسد قد دل على معناه الحقيقي
دلالة وضعية منفكة عن الارادة وكذا الالفاظ الموضوعة الجارية على لسان مثل النائم
والساهي والهازل فانها تدل الفهم على المعاني الحقيقية التي وضعت لها مع صدورها عن
لا قصد له بها ومثلها الالفاظ التي اختلف فيها الاصطلاح فان اهل كل اصطلاح انما يفهمون
منها المعنى الذي اصطلحوا عليه وان كان المستعمل اهل اصطلاح آخر فان الشرعية مثلا
اذا سمعوا لفظ الصلوة تتبادر الى افهامهم المعنى الشرعي الذي هو الاركان المخصوصة
ولو كان المستعمل لها في اهل اللغة فان خصوصية المستعمل وان كانت صارفة عن
المعنى الشرعي الا انها انما تصرف عن الحمل على المتبادر لا عن اصل الفهم والمتبادر
كما لا يخفى على من راجع وجدانه فقد تحقق في هذه الالفاظ الغير انفكاك الدلالة عن
الارادة والفهم فان التضمن والالتزام في الدلالات الوضعية ولا يعقل فيهما اعتبار
الارادة لان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم عن الملزوم فان المعنى
المراد ليس الا المدلول المطابقي اي الكل والملزوم وكل من الجزء واللازم مدلول مطا

اللفظ غير مراد منه واللازم من ذلك انفكاك الدلالة الوضعية عن الارادة كما قلنا وبالجملة
فاعتبار الارادة في دلالة اللفظ في غاية السقوط لا سيما على القول بتوقف الدلالة عليها
كما صرح به بعضهم فان ذلك يقتضي انسداد باب الافادة والاستفادة من طريق الالفاظ
لان العلم بارادة اللافظ ان كان لدلالة اللفظ بعينه فذاك دور ظ والا نقلنا الكلام
الى ما يدل عليه لانه لكونه لفظا موضوعا يتوقف دلالته الفهم على الارادة ويلزم ذلك
الدور او التسلسل في الدلالة والارادة هذا ان اريد توقف الدلالة على العلم بالارادة وان
اريد توقفها على الارادة الواقعية ففيه انه لا علاقة بينها وبين دلالة اللفظ الراجعة الى فهم
المعنى منه كما لا يخفى والحق ان الدلالة لا توقف لها على الارادة ولا يعتبر الارادة في معناها
الفهم وانها ليست الا فهم المعنى من اللفظ سواء علم كونه مرادا منه منفردا او منضما
مع غيره او غير مراد منه اصلا او لا يعلم ارادته منه ولا انتفاؤها والحاصل ان الدلالة شيء
والارادة شيء آخر وانهما قد يجتمعان في شيء واحد يكون مدلول اللفظ مرادا منه ايضا وقد يتحقق
الدلالة من غير ارادة كما عرفته مفصلا وح فالنقض بالمشترك ظ الاندفاع لان المشترك
يفهم منه جميع معانيه باسرها مع العلم بوضعه لها ولا يقتصر في دلالته على شيء منها الى
القرينة وانما يحتاج اليها في تعيين المراد منه والاحتياج في الارادة لا يستلزم الاحتياج
في الدلالة لان الارادة ليست بمعتبرة في الدلالة كما عرفت واجيب عن الثاني بانا
لا نم ان دلالة الحرف على معناه مشروطة بذكر المتعلق وقول النحاة الحرف ما دل على
معنى في غيره لا يقتضي ذلك لجواز ان يكون المراد منه ما ذكره بعض المحققين منهم
في بيان ذلك من ان المعنى ان الحرف ما دل على معنى ثابت في لفظ غيره فان
اللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي هو في الرجل وهل
في قولنا هل قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام الذي هو في جملة قام زيد

الى غير ذلك سلمنا لكن معنى دلالة اللفظ بنفسه ان دلالته على المعنى ليست بواسطة
قرينة مانعة عن ارادة المعنى الاصلي والحرف كذلك وفيه نظر اما اولا فلان معنى الحرف
كالاستفهام مثلا انما يثبت للمتكلم ويقوم به ولا معنى لثبوته للجملة نفسها ولا لمعناها اللهم
وان كان له تعلق به في الجملة فان مجرد تعلق المعنى بغيره لا يقتضي قيامه به وحمل ثبوت المعنى
في لفظ غيره على تعلقه بمعناه بناء على تقدير مضاف في العبارة وارادة ان تعلق معنى
الحرف بمعنى غيره بمنزلة قيامه به حقيقة وان كان ممكنا لفظا الا انه مع ما فيه من التعسف
وشدة المنافاة لظاهر اللفظ يقتضي ان يكون لفظ الاستفهام وغيره من الالفاظ الدالة
على المعاني المتعلقة بمعاني غيرها مرادفا وفساده ظاهر فان قيل المراد من ثبوت المعنى الحرف في لفظ
غيره انه انما يفهم بواسطة لفظ الغير وليس المراد ان معناه ثابت في لفظ الغير او متعلق به
قلنا هذا بعينه هو ما ذكره المعترض من ان معنى قول النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره ان
دلالته على معناه الافرادي مشروطة بذكر متعلقه فاحمل عليه لا يدفع السؤال المذكور بل انما
يحققه ويؤكده واما ثانيا فلان قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية مما شاع وذاع حتى
صرح الاسماع ومعنى عدم استقلاله بالمفهومية بناء على ما ذكره الاكثرون في وضع الحرف
ليس الا توقفه على ذكر المتعلق في دلالته على معناه الموضوع له فهذا الكلام مع كونه مبنيا لمعنى
قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره يكفي لورود السؤال المبتني على عدم الاستقلال
وان كان غيره في معرض الاحتمال واما ثالثا فلان تفسير الدلالة بنفسه بالمعنى الذي ذكره مع عدم
استفادته من اللفظ يستلزم الدور ان اريد بالمعنى الاصلي الماخوذ فيه الموضوع له كما هو الظاهر
فانه في قوة اخذ الموضوع له في تعريف الوضع والا فلا بد من بيان معنى الاصالة حتى يتحصل معنى
الوضع ثم ينظر في صحته وفساده كذا قيل وقد يقال المراد من المعنى الاصلي ما لا يستعمل اللفظ باعتباره
الا فيه او فيما يناسبه وتصوره بهذا الوجه لا يتوقف على معرفة الوضع قطعا فلا يلزم الدور ولا جهالة

المعنى الماخوذ في الحد ولو قيل المراد من دلالة اللفظ بنفسه ان لا يكون دلالته على المعنى بواسطة
قرينة مانعة عن غيره زال الاشكال من اصله ولم يرد ح الا ما اشير اليه من عدم استفادة المعنى
المذكور من العبارة فان الظ من دلالة اللفظ بنفسه ان اللفظ مستقل في الدلالة على المعنى وانه
لا توقف له على شيء اصلا لا على القرينة المذكورة ولا غيره فتخصيصه بالقرينة وحدها من دون قرينة
يقتضي فساد التعريف والتحقيق في الجواب عن الاعتراض المذكور ما ذكره بعض المحققين وهو
ان الحرف انما وجب فيه ذكر المتعلق لتحقق المعنى الحرفي وتصوره في نفسه فان الحرف
كمي والا متى انما وضع باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء والانتهاء لكل ابتداء
وانتهاء معين كخصوصية النسبة لا يتعين الا بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يحصل
فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يحصل بمتعلقه فيتعقل
بتعلقه فعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لاحتياجه الى ذكر المتعلق في تحقق
المعنى الحرفي في نفسه وتحصله في الذهن لا لما قيل من ان الواضع اشترط ذكر المتعلق في
دلالته على معناه الافرادي لان معنى الحرف ان كان هو النسبة المخصوصة فلا معنى لاشتراط
الواضع لان ذكر المتعلق ح ضروري اذ لا يعقل معنى الحرف الا به وان كان النسبة المطلقة
التي يصح التعبير عنها بلفظ الاسم كالابتداء والانتهاء ففيه انه على هذا التقدير يكون كلمة
من ولفظ الابتداء مثلا موضوعين لمعنى واحد يعبر عنه بالاسم تارة وبالحرف اخرى
وهو مع فساده في نفسه لاقتضائه ان يكون معنى الحرف معنى مستقلا يصلح لان يحكم
عليه وبه لا يصح معه اشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحرف ايضا لان معنى دلالة اللفظ ليس
الا كونه بحيث يفهم منه المعنى عند اطلاقه للعلم بوضعه فاذا علم السامع وضع لفظ
لمعنى فهم المعنى منه عند اطلاقه بالظ وان لم يذكر متعلقه فاشتراط الدلالة فيه بذكر متعلقه
تكليف بعدم الفهم مع حصول سببه التام وهو ح ولو فرض امكانه فاي فائدة في هذا

الاشتراط

الاشتراط مع امكان الاستغناء عنه كما في دلالة الاسم وما الفرق بين كلمة من ولفظ الابتداء
مع فرض كونهما موضوعين لمعنى واحد حتى وجب اعتبار هذا الشرط في الاول منهما دون الثاني
وبالجملة فالقول بان الواضع وضع لفظ الابتداء وكلمة من لمعنى واحد لكن اشترط في دلالة الثاني
ذكر المتعلق دون الاول مع عدم ظهور الفرق بينهما وعدم ظهور فائدة لهذا الاشتراط لا يخلو
ما فيه من التحكم والتمحل والقيم فان الدليل على الاشتراط ليس الا التزام الواضع ذكر المتعلق في الاستعمال
وهو يتحقق في الاسماء اللازمة الاضافة فكان الواجب اعتبار الشرط فيها ايضا وهو منافي
لاسميتها وما قيل من ان التزام ذكر المتعلق فيها لتحصيل الغرض من وضعها لمعانيها وهو التوصل
بها الى الوصف باسماء الاجناس بخلاف الحروف فان ذكره فيها لتتميم الدلالة لا لتحصيل
الغاية فهو تحكم لافراد المحقق في الموضعين ليس الا الالتزام المذكور واما انه لتتميم الدلالة
او لتحصيل الغاية فهو محتمل في كل منهما فالحكم بانه في احدهما لعينه للدلالة وفي الآخر للغاية مع
امكان العكس ترجيح بلا مرجح وحاصل الجواب ان ذكر المتعلق ليس مما اشترط الواضع في دلالة الحرف
على معناه بل مما حكم العقل بكونه شرطا في حصول المعنى في الذهن ومعنى قول النحاة الحرف لا
يستقل بالمفهومية ان المعنى الحرفي لنقصانه وكونه امرا نسبيا لا يتعلق الا بالمنسوب اليه لا يحصل
معناه في الذهن الا بذكر متعلقه لا باعتباره في نفسه وليس معنى ما ذكروه ان الحرف غير مستقل
في دلالته على معناه وانه لقصوره عن الدلالة بنفسه انما يدل على معناه بواسطة غيره كيف
ولو كان المراد ذلك لزم كون المجازات باسرها حروفا لقصورها في زعم الدلالة على معناه
بنفسه وتوقفه على القرينة فيصدق عليه القيم انه لا يستقل بالمفهومية وانه يدل على معنى
في غيره كالحرف واستقلاله بالدلالة بالقياس الى معناه الموضوع له لا يجدي نفعا اذ الكلام
في المجاز من حيث انه مجاز فانه مع اسميته يصدق عليه تعريف الحرف بناء على المعنى المذكور
فان قلت عدم استقلال المعنى الحرفي في نفسه يستلزم عدم استقلال الحرف في الدلالة على معناه

ان استقلال الحروف في دلالته يستلزم استقلال معناه في نفسه فحمل عدم الاستقلال في كلامهم
على عدم استقلال المعنى في نفسه لا يجدي في دفع الاشكال قلت استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى
انما يقتضي تعقل المعنى المدلول مع امكان التعقل وانتفاء المانع عنه فلو كان تعقله ممتنعا
لقصوره في نفسه وتوقفه على ذكر المتعلق كان انتفاء الدلالة فيه لامتناع المدلول لا لقصور
الدال فان معنى استقلال اللفظ في الدلالة ليس الا كونه مقتضيا لها وتخلف المقتضى
عن المقتضي المانع تام الاقتضاء لا ينافي كونه مستقلا فيه نعم لو كان استقلال اللفظ في
الدلالة بمعنى كونه علة تامة لها كان الاستقلال الدلالة مستلزما لاستقلال المعنى وليس
كذلك وفائدة التعيين مع التوقف على ذكر المتعلق تعرف مما سبق في جواب النقض
بالمشترك هذا وانما يتم صحة الجواب المذكور على القول بان الحرف موضوع بالوضع
العام لخصوصيات النسب كما اختاره المتأخرون اذ على القول بانه موضوع للنسب
المطلقة على ما ذهب اليه القدماء يكون معنى الحرف مستقلا لا توقف له في وجوده و
تحصيله على ذكر المتعلق فلا يتمشى معه الحمل على عدم الاستقلال المعنى في نفسه الا اذا ادعى
ان المستعمل فيه على هذا القول خصوص النسب الجزئية وان كان الموضوع له هو النسب المطلقة
قياسا للحروف على الضمائر واسماء الاشارة فانها على طريقة القدماء موضوعة للمعاني الكلية
ومع ذلك لا تستعمل الا في جزئيات تلك المعاني فالحروف ايضا لو كانت كذلك لكانت
معانيها التي تستعمل فيها غير مستقلة بانفسها ويتأتى معه الحمل المذكور على هذا القول ايضا
وان كان بالقياس الى المعنى المستعمل فيه وبذلك يندفع اكثر الابحاث الموردة عليه وفيه
نظر اما اولا فلانه لا يظهر من اصحاب هذا القول كون الحرف مستعملة في النسب المعينة الجزئية
دون النسب المطلقة بل ظ القول بانها موضوعة للنسب المطلقة انها مستعملة فيها ايضا لان
الوضع لما لا يستعمل فيه اللفظ اصلا خلاف المعهود من وضع الالفاظ وطريقة الوضع وانما

الرمو

التزموا ذلك في الضمائر واسماء الاشارة لمنع اللغة عن استعمالها في المعاني الكلية اذ لا يصح ان يقال
انا ويراد به المتكلم لا بعينه ولا هذا ويراد به المشار اليه غير معين وامتناع ارادة المعاني الكلية من
الحروف على تقدير وضعها لها غير بين فلا يصح قياسها على ذلك والصرفا نهم كثيرا ما يعبرون
بين المعاني التي يستعملون فيها الحروف ويحكمون بان بعضها حقيقة وبعضها مجاز وربما
قالوا بالاشتراك وكثيرا ما يقع بينهم النزاع في كون الحرف مشتركا او حقيقة ومجازا وكذا في تعيين
المعنى الحقيقي والمجازي وعلى تقدير ان يكون اللفظ مستعملا في النسب الجزئية دائما كانت المعاني
التي تستعمل فيها الحروف باسرها مشتركة في المجازية فلا يصح الحكم بالاشتراك ولا يكون شيء
منها معنى حقيقيا فيسقط الخلاف في ذلك من اصله ولا يصح ترجيح البعض بكون اللفظ حقيقة
فيه كما تكرر في كلامهم بل ولا الترجيح باعتبار كونه فردا من المعنى الحقيقي دون غيره لان الجزئية احدى
علائق المجاز وترجيحها على غيرها من انواع العلاقات غير معلوم بل الظاهر خلافه ولا يتوهم الترجيح
لكون العلاقة الفردية للموضوع له بسيطة لا تركيب فيها بخلاف غيرها فانها مركبة منها ومن غيرها
لانه انما يستقيم ذلك لو اعتبرنا العلاقة هناك باعتبار كون المعنى فردا في ذي العلاقة
وليس بلازم للقطع بجواز اعتباره مناسبا للمعنى الحقيقي ابتداء نعم يمكن ان يقال ان وضع الحروف
للنسب المطلقة ليستعمل في جزئياتها وكذا اشتهارها في تلك الجزئيات بمنزلة وضعها لها
وجوب الحمل عليها عند الاطلاق فيكون نسبة غيرها اليها كنسبة المجاز الى الحقيقة فتدبر واما
فلانهم صرحوا بان ذكر المتعلق في الحرف مما اشترطه الواضع في دلالته على معناه ولو كان معنى عدم
استقلال الحرف بالمفهومية كون المراد منه ناقصا غير مستقل بنفسه كان ذكر المتعلق في الحرف
ضروريا وكان اشتراط الواضع معه ضائعا لا يليق استعمال الحروف في المعاني الجزئية مجازا على هذا
التقدير واشتراط المتعلق في الحقيقة راجع الى اشتراط القرينة في المجاز ولا محذور فيه لانا نقول
القرينة ههنا لما لم يكن امرا زائدا على المتعلق الذي يجب ذكره بالضرورة كان اشتراط القرينة

اليقين كذلك اشتراط امر ضروري على ان اشتراط القرينة امر يعلم من قاعدة الوضع وتجرد الواضع
عن المجاز مطلقا من دون قرينة فالتعرض لهذا الشرط في خصوص الحرف ليس له وجه يعتد
به وقد يرد على تعريف الوضع ان الالفاظ الموضوعة بالوضع العام للمعاني الاسمية الجزئية كالمضمرات
واسماء الاشارة والموصولات لا دلالة لها على شيء من تلك المعاني الا بالقرينة فلا يتحقق فيها
الوضع بمعنى تعيين اللفظ للدلالة بنفسه وليس هذا من قبيل المشترك حتى يكون احتياجه
الى القرينة في الارادة دون الدلالة على ما سبق تحقيقه فان المقتضي لفهم المعاني من المشترك
هو علم السامع بوضعه لكل منها على وجه التفصيل والتعيين وهو غير حاصل في هذه الالفاظ
فان المعاني الجزئية الموضوع لها لعدم انحصارها لا يمكن العلم بها الا من حيث انها افراد لعنوان
كلي صادق عليها والعلم بالوضع على هذا الوجه لا يوجب تميز المعنى عند السامع حتى ينتقل الى
اللفظ الموضوع لها والتحقيق المذكور في الحرف لا يجري في هذه الالفاظ لابتنائه على عدم
استقلال المعنى بنفسه ومعاني الالفاظ المذكورة معان اسمية مستقلة بنفسها كما اشرنا
اليه ويمكن الجواب من هذا الايراد بوجهين احدهما ان المراد من الدلالة ما هو اعم من الدلالة التفصيلية
والاجمالية والمنفي ههنا انما هو الدلالة التفصيلية واما الاجمالية فهي متحققة للقطع بان السامع
ينتقل من لفظ هذا مثلا الى ان المراد احد افراد المشار اليه القريب وان المراد ليس بخارج عن
تلك الافراد فافراد المشار اليه القريبة باسرها مفهومة من اللفظ مدلول عليها به لكن لا على
وجه التفصيل كما في المشترك بل على وجه اجمالي مشترك بين الجميع فالفرق بينه وبين المشترك
ليس في اصل الدلالة بل في كيفيتها حيث ان الدلالة في المشترك تفصيلية وههنا اجمالية
بخلاف المجاز فان الفرق بينه وبين هذا القسم في اصل الدلالة كما في المشترك اذ لا دلالة
للمجاز على المعنى المجازي اصلا لا تفصيلا ولا اجمالا وثانيهما نظير ما سبق في الجواب الاول
عن النقض بالمشترك وهو ان عدم الدلالة في هذه الالفاظ لوجود المانع عن الدلالة اعني

مزاحمة الغير لا العدم المقتضي فان الوضع لكل واحد من المعاني الغير المحصورة تقتضي دلالة اللفظ
عليه لولا وجود المانع اعني وضعه لغيره فعدم دلالة اللفظ لوضعه لغيره لا العدم وضعه له
والفرق بينهما جلي واعلم ان ما ذكرناه في تفسير الوضع هو المشهور بين العلماء وعليه جرى استعمالهم
الشايع المعروف في مؤلفات العلوم وقد يطلق الوضع في كلامهم على تعيين اللفظ للدلالة
على المعنى مطلقا وهو بهذا المعنى يعم الحقيقة والمجاز فان الواضع لما اذن في استعمال الالفاظ الموضوعة
فيما يناسب معانيها التي وضعت لها بشرط القرينة فقد عينها للدلالة على تلك المعاني المناسبة لاستعمالها
غاية الامر انه لم يلتفت في الوضع والتعيين الى اشخاص اللفظ وجزئياته بل اعطى اصلا كليا
يستفاد منه حكم تلك الاشخاص والجزئيات وهو ان كل ما وضعه لمعنى فلكم ان تستعملوها
فيما يناسبه وهذا معنى ما اشتهر من ان المجاز موضوع بوضع نوعي ومن ادعى انه موضوع بالوضع
الشخصي فقد بنى ذلك على القول بوجوب نقل الاحاد في المجاز فان استعمال الواضع رخصة
فعلية في خصوص المجاز الذي نقل عنه ومن انكر الوضع في المجاز مطلقا فقد نظر الى
الوضع بالمعنى المشهور وانه لا وضع بذلك المعنى في المجاز لا شخصيا ولا نوعيا فالنزاع في
ان المجاز موضوع او ليس بموضوع انما نشاء من الخلاف في امر لفظي بخلاف النزاع في انه موضوع
بوضع نوعي او شخصي فان منشأ الخلاف في امر معنوي وهو الخلاف في وجوب نقل الاحاد
وعدمه فمن اوجب النقل حكم بالوضع الشخصي ومن نفاه قال بالنوعي ومن جعل الخلاف
في وضع المجاز معنويا ناشيا عن الخلاف في وجوب النقل فقد سهى سهوا بينا اذ النقل
انما يستلزم الاستعمال دون الوضع والحاصل ان للوضع معنيين عام وخاص والعام
يعم الحقيقة والمجاز والخاص يختص بالحقيقة واشهر المعنيين واظهرهما عند الاطلاق
هو الخاص فمن نظر الى تبادر الخاص وشهرته كالمص وغيره اطلق الوضع في جدي الحقيقة
والمجاز ولم يقيده بشيء اكتفاء بالاشتهار والتبادر مع خصوص القرينة الصارفة

عن ارادة العام فيهما ومن نظر الى اشتراك الوضع في الجملة بين الحقيقة والمجاز لم يكتف
الا بالصريح في الحدود وقيد الوضع بما يخرج المجاز كاصنع ابن ابي حبيب حيث عرف الحقيقة
بانها اللفظ المستعمل في وضع اول والمجاز بانه اللفظ المستعمل في غيره وضع اول فانه اراد با
لاول وضع الابتدائي الذي لم يلاحظ فيه وضع سابق واحترز به عن الوضع المتحقق
في المجاز فان وضع الحقيقة ملحوظ في وضعه وكلا الاعتبارين حسن والامر في ذلك هين وحيث
انتهى الكلام الى هذا المقام فبالحري ان نشير الى اقسام الوضع الجارية على السنة القوم
المتكلمين في استعمالاتهم فان ذلك مما يزيد الطالب بصيرة في المطالب **فاعلم** ان الوضع
باعتبار الواضع والموضوع والموضوع له والواضع اي المعنى الذي يتصوره الواضع
حال الوضع ينقسم الى اقسام اما باعتبار الواضع فينقسم الى الوضع الشرعي وا
للغوي والعرفي العام والخاص وسيجيء تحقيق ذلك عند تعرض المصنف له انشاء الله تعالى **اما** باعتبار
الموضوع فينقسم الى الوضع الشخصي والنوعي وذلك لان الواضع لا بد له من تصور الموضوع
حال الوضع لان الوضع نسبة بينه وبين الموضوع له والنسبة لا تعقل الا بتعقل طرفيها
فالواضع اما ان يتصور لفظا مشخصا بعينه لا لانسان وزيد ثم يضع تلك المعين لمعناه
او نوعا من اللفظ مقولا على افراد هي الالفاظ كهيئة المشتق والمركب فيضع ذلك النوع
او كل فرد من افراد المعنى فعلى الاول كان الوضع شخصيا لتشخص الموضوع فيه وتعينه وعلى الثاني
كان نوعيا لكون الموضوع فيه نوعا او متصورا بنوعه لا بشخصه فاللفظ المتصور في الوضع
الشخصي هو الموضوع بعينه واما النوعي فان كان الموضوع فيه هو النوع كان كذلك ايضا
والا كان النوع المتصور عنوانا للموضوع مغايرا له اذا الموضوع على هذا هو جزئيات النوع
واشخاصه المعينة ولما امتنع تصور تلك الجزئيات مفصلة لعدم انضباطها وانحصارها جعل
تصور النوع واسطة في تصورها على وجه الاجمال التفاتي لذلك وضعها لمعانيها فان الوضع

ممتنع بدون تصور الموضوع ومتى تعذر التفصيل تعين الاجمال وهذا هو الظ والظ من كلامهم
الفرق ان المستعمل في الوضع النوعي ليس الا افراد النوع وجزئياته المشخصة فلو كان الموضوع هو
النوع كهيئة الفاعل والمفعول كان المستعمل افراد الموضوع وجزئياته دون الموضوع نفسه وهذا
الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز اما الاول فظ واما الثاني فلان المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع
في غير ما وضع له للمناسبة بين المستعمل فيه وبين الموضوع له وهذا الاستعمال انما هو استعمال اللفظ
الغير الموضوع فيما وضع له لفظ اخر للمناسبة بين المستعمل والموضوع فهو عكس المجاز فان الخروج
عن الظ في المجاز من جهة المعنى وفي هذا الاستعمال من جهة اللفظ والعلاقة المعتبرة في المجاز بين المعنيين
اي المستعمل فيه والموضوع له وفي الاستعمال المذكور بين اللفظين اي المستعمل والموضوع والواسطة بين
الحقيقة والمجاز في الاستعمال الصحيح ليست معهودة في الاستعمالات العرب ولا منصوصة في كلام
ائمة الادب كيف وقد صرحوا بان الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز فان قيل لا نم ان هذا
الاستعمال ليس بمجاز قولكم المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له للعلاقة بينه وبين الموضوع
له قلنا نم بل المجاز على ما صرحوا به هو اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له لاجل العلاقة ولا تقييد في ذلك للفظ
بكونه موضوعا ولا للعلاقة بكونها بين المعنيين فيتناول الحد استعمال اللفظ الغير الموضوع للعلاقة
بينه وبين الموضوع فيكون مجازا قلنا تقييد اللفظ والعلاقة بما ذكرناه لا بد منه في كلام القوم
فانهم صرحوا بان دلالة المجاز من اقسام الدلالة الوضعية وعرفوا العلاقة المشروطة فيه بانها الاتصال
بين المستعمل فيه والموضوع له فلا يستريب من له ادنى دربة في مباحث الالفاظ سيما المباحث
المتعلقة بذكر علائق المجاز والفرق بينه وبين الكناية في هذا الفن وعلم البيان في ان العلاقة
المعتبرة في المجاز هي العلاقة بين المعنيين دون اللفظين كيف ولو كانت المناسبة اللفظية كافية
في صحة التجوز لزم صحة استعمال كل من اللفظين المتشاكلين بل المتقاربين في معنى الاخر لعلاقة
المشابهة وكذا كل لفظين احدهما جزء الاخر لعلاقة الكل والجزء لبطلانه ضروري واعتبار الكلية

والجزئية بخصوصها من بين العلائق تحكم على ان الاستعمال المذكور لو كان صحيحا لكان اما مجازا وشيئا
يقرب من المجاز انما جوزنا الواسطة بين الحقيقة والمجاز وايا ما كان فلا ريب في كونه خلاف الظاهر والاصل
والتزام المخالفة في جميع الموضوعات بالوضع النوعي من المشتقات والمركبات وغيرهما مما لا يخفى خروج
عن الانصاف مخالف للاتفاق على ثبوت الحقيقة لتلك الالفاظ باسرها ولقائل ان يقول
ان ذلك كله انما يلزم لو كان المستعمل افراد النوع وجزئياته وهو ممنوع اذ من الجائز ان يكون المستعمل
هو النوع الموضوع بنفسه وذلك لان الاستعمال ليس الا ايجاد اللفظ الدال اي التلفظ به بقصد
المعنى وهذا يتحقق في النوع كما يتحقق في الشخص غاية الامر ان حصوله في النوع موقوف على تشخصه في
الخارج وذلك لا يقتضي ان يكون المستعمل هو الشخص للفرق الظاهر بين توقف الاستعمال على التشخص
واعتباره في المستعمل نفسه وح يكون الاستعمال على وجه الحقيقة ويندفع الاشكال في ذلك بجد افيها و
وجوابه ان المستعمل في الوضع النوعي هو النوع المتشخص بالمادة كالضارب والقاتل لا مطلق النوع
اي هيئة الفاعل مع قطع النظر عن تقييدها بمادة من المواد وان قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج
وذلك لان المفهوم من ضارب مثلا هو الذات المتصفة بالمبدء المخصوص اعني الضرب وهو
مدلوله المطابقي الذي وضع له اللفظ فان كان الهيئة الخاصة المفيدة بمبدء الضرب موضوعة
للدلالة على الذات المتصفة بذلك المبدء بعينه فلا اشكال في استفادة المعنى المذكور عن اللفظ
بطريق الوضع وان لم يتحقق وضع في الهيئة المخصوصة بل كان الموضوع هو الهيئة الكلية فلا
يمكن استفادة المعنى منه كذلك لان الهيئة الكلية لم يوضع للدلالة على الذات المتصفة بمبدء
الضرب بل وضعت اما للدلالة على ذات ما ثبت له المبدء في الجملة وح كان المستفاد من ضارب
مغايرا لمجموع المعنيين المذكورين او للدلالة على ذات ما ثبت له المبدء المقترن بها بخصوصه
وعلى هذا كان المعنى متحصلا لكن لا من طريق الوضع بل بواسطة مقدمتين احدهما ان صيغة فاعل
يدل على ذات له المبدء اي ص المقترن بها والثانية ان ذلك المبدء المخصوص هو الضرب

فالعلم

ان ص

فالعلم بان الضارب ذات ثبت له الضرب موقوف على العلم بهاتين المقدمتين وبدونهما لا يحصل
العلم بذلك فلا يكون المعنى المذكور مدلولا مطابقيا للفظ بل من لوازمه اذ الانتقال من المدلول
يقتضي اواسط ولا يحتاج الى ازيد من العلم بالوضع وحيث كان المعنى مستفادا من اللفظ
مفهوما منه بدون توسط الاستدلال على ما يشهد به الوجدان وجب القول بان
المستعمل هو الهيئة المخصوصة من حيث اقترانها بالمادة وان استعمالها بطريق الحقيقة لكونها
موضوعة لذات ثبت له تلك المادة بعينها كما هو المطلوب ويؤيد ما ذكرنا قولهم المجاز موضوع
بالوضع النوعي اذ المراد منه وضع المجازات المتصورة بواسطة النوع اي نوع المجاز وليس
المراد وضع النوع نفسه للقطع بانه لم يوضع لشيء بقي ههنا شيء وهو ان الموضوع بالوضع
الشخصي كالانسان وزيد مثلا ليس واحدا شخصيا ولا جزئيا حقيقيا بل هو متعدد متعدد المستعملين
متكثر بتكثر الاستعمالات فاذا وضعه الواضع وجب ان يتصوره بعنوان كلي صادق على
جميع تلك الالفاظ المتشخصة في الاستعمال فلا يكون الوضع فيه شخصيا بل يكون نوعيا
غاية الامر ان التمايز بين افراد النوع في هذا القسم باعتبار الامور الخارجة عن اللفظ
كاختلاف المستعمل او الزمان بخلاف الموضوع بالوضع النوعي فان التمايز بين افراده
راجع الى اصل اللفظ فانه اما ان يكون لاجل المادة والهيئة معا كما في اكثر المجازات
او في المادة دون الهيئة كما في المشتق والمركب ولعلهم ارادوا بالوضع الشخصي هذا المعنى اعني
وضع ما لا يختلف اختلافا راجعا الى اصل اللفظ كاختلاف في المادة الهيئة وان لم يكن
جزئيا حقيقيا وبالوضع النوعي ما يقابل هذا المعنى اعني ما يختلف بحسب اللفظ اما من
جهة المادة وحدها او باعتبارها مع الهيئة لكن عبارة القوم خالية عن هذا المعنى بل صريح
في خلافه والامر في ذلك هين بعد وضوح المقصود وانت خبير بان الاحتمالين المذكورين
في الوضع النوعي يأتيان في هذا القسم ايضا فان الواضع اذا تصور زيدا مثلا اي الحروف

تاصرة

المخصوصة وما يوضعها من الهيئة فاما ان يضع اللفظ للكلي الذي لتصوره او لكل فرد من افراده
المتشخصة بالاستعمال ولا حجر في شيء من الاعتبارين ههنا وان تعين الثاني منهما ثمة فتدبر
واما باعتبار الموضوع له والوضع فينقسم الوضع الى الوضع الخاص والعام اما مع عموم
الموضوع له او خصوصه وذلك لان المعنى المتصور حال الوضع ويسمى في الاصطلاح
وضعا وعنوانا اما ان يكون معنى خاصا اي جزئيا حقيقيا او عاما اي كليا مقولا على
ما تحته من الجزئيات وعلى التقديرين فاما ان يعين اللفظ بازاء ذلك المعنى بعينه
فيتحد العنوان مع الموضوع له او بازاء معنى اخر معقول بواسطة اخص منه او اعم فلا
يكون العنوان موضوعا له بل آلة لتصور الموضوع له فالاحتمالات المتصورة اربعة وتفصيله
منها ثلثة الاول ان يكون كل من الواضع والموضوع له خاصا وتحققه معلوم لاخفاء
فيه فان الاعلام الشخصية كلها من هذا القبيل الثاني ان يكون كل منهما عاما وهذا كالاول
طالا لبس فيه ومنه وضع اسماء الاجناس والاعلام الجنسية والنكرات والمشتقات بل جميع الالفاظ
الموضوعة بالوضع النوعي الثالث ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وقد وقع
الخلاف فيه بين الائمة العربية والاصول فالقدماء منهم لم يثبتوه اصلا وقال اكثر المتاخرين
بثبوته وادعوا ذلك في المبهمات والحروف والافعال الناقصة وكذا التامة با
لقياس الى ما اعتبر فيها من النسبة الى الفاعل وضابطه كل مستعمل في امر غير منحصر لامر مشترك
لم يستعمل فيه فلفظ هذا مثلا عندهم موضوع باعتبار تصور المشار اليه المفرد المذكر لكل
فرد من افراده وكذا من والى وعلى مثلا موضوعة باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء
لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه والافعال التامة موضوعة باعتبار تصور
نسبة الحدث الى الفاعل لكل نسبة للحدث بالنسبة اليه فالوضع في جميع ذلك عام لعموم
التصور المعتبر فيه والموضوع له خاص لكون افراده الجزئية الخارجية والقدماء زعموا

ان الموضوع

ان الموضوع له في ذلك كله المفهوم وهو المعنى الكلي الذي تصوره الواضع حال الوضع فهذه
الالفاظ باسرها عندهم من قبيل القسم الثاني اعني ما كان الوضع والموضوع له عامين وما
ذهبوا اليه فاسد من وجوه انها لو كانت موضوعة لتلك المعاني الكلية لصح استعمالها فيها
لوجود اقوى سببي الصحة من الوضع والعلاقة في زان يق انا ويراد متكلم لا بعينه وهذا
ويراد فرد حادث راليه وكذا الذي ويراد منه شيء ما منعين بصلته والتالي باطل فانا نقطع بالفرق
لعدم صحة الاستعمالات المذكورة لا يق هذا مشترك الورود لانها لو كانت موضوعة
للجزئيات كما اختاره المتاخرون لصح استعمالها في المفهومات الكلية لوجود العلاقة المصححة
للاستعمال اعني علاقة الكلية والجزئية وكون الوضع اقوى السببين لا ينفي اصل السببية في الاخر
وبه يتم القلب لان امتناع استعمالها مجازا على تقدير تسليمه لا محذور فيه اصلا اذ التخلف عن العلاقة
جائز بل واقع لتصريحهم بامتناع نخلة لطويل غير الانسان مع المشابهة وشبكة للصيد مع المجاورة
وابن للاب مع السببية والمسببية والتخلف عن الوضع ليس بجائز فلذا وجب اطراد الحقيقة ولم يجب
فيهما نقل الاحاد بالاتفاق بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد مع وجود العلاقة والخلاف في وجوب نقل
الاحاد فيه مشهور فان قيل كل من الواضع والعلاقة مصحح للاستعمال فاما ان يكونا سببين فلا يجوز
التخلف عن شيء منهما او مقتضيين فيجوز التخلف عنهما فما الوجه في جواز التخلف عن العلاقة
دون الوضع قلت الوجه في ذلك ان العلاقة بنفسها لا تقتضي صحة الاستعمال كيف وصحة
الاستعمال عن المطالب الوضعية واللغة لا تثبت بالترجيح بل انما تقتضي الصحة لحصول الاذن
من الواضع معها على ما يقتضيه استقراء اللغة وتتبع الاستعمالات الواردة وبل المعلوم ان
استفادة الاذن مع التتبع والاستقراء مع عدم ظهور المنع لا سيما مع ظهور المنع لا يكون
للعلاقة اثر في صحة الاستعمال اصلا فيتخلف الاستعمال عنها وهذا بخلاف الوضع فان
وضع اللفظ للمعنى يتضمن الاذن في الاستعمال والمنع عنه مع ذلك غير معقول

فلذلك امتنع التخلف عنه وفي صل ان المصحح للاستعمال ليس الا اذن الواضع وانما كان
الوضع والعلاقة مصححين لدلالتهما على الاذن الذي هو مناط الصحة ولما كان الاذن اكثريا
مع العلاقة كليا مع الوضع جاز تخلف الصحة عن العلاقة لجواز تخلف الاذن عنها ولم يجز
التخلف عن الوضع لامتناع تخلفه عنه ولا يذهب عليك ان صحة الاستعمال في الموضوع له
لا يستلزم الحقيقة لان المعتبر فيها كما عرفت تحقق الاستعمال فالحكم بامتناع تخلف الصحة عن
الوضع لا الحقيقة ينافي ما اختاره اكثر المحققين من ان المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ مقتضى ذلك
جواز تخلف الاستعمال دون الصحة فان قلت قد يوضع اللفظ لمعنى ولا يصح استعماله فيه كما في
لفظ الرحمن والافعال المسلخة عن الزمان قلت الامتناع فيما ذكر لمنع الشرع او العرف
والمنع العارض لا ينافي الصحة نظرا الى الوضع الاصلي كما هو المطلوب فان قيل هلا جوزتم ان يكون المنع
في محل النزاع لامر طارئ كما في الامثلة المذكورة قلت تغير اللفظ عن وضعه الاصلي خلاف الاصل
وانما ارتكبوه في تلك الامثلة محافظة على قواعد الصرف والاشتقاق ولا داعي للخروج عن الاصل
في محل النزاع فالقول به فيه مع بعده تحكم محض يقصد به تصحيح المذهب على انا نقطع بان الواضع لم
يضع لفظ انا وهذا ليستعمل في مطلق المتكلم والمشار اليه وكذا التوابع وهذا معلوم لمن عرف اللغة
فقد اعترف به القائلون بعموم الموضوع فانهم صرحوا بان الواضع وضع تلك الالفاظ للمفهومات
الكلية لا لان يستعمل فيها مع فهم الخصوصيات من القرائن لانا نقطع بان قصد المستعمل في
مثل انا وانت وهذا ليس الا الاشخاص الجزئية وان ليس المقصود من تلك الالفاظ بيان المعاني
الكلية اصلا وان كانت مفهومة ضمنا وتبعا كيف ولو جاز ارادة المعاني الكلية منها في ضمن الجزئيات
لجاز ارادتها منها مطلقا اذ الخصوصية على ذلك التقدير انما كانت مفهومة من القرائن اي رجحية
فيمكن فرض انتفائها قطعا واحتمال اشتراط الواضع في صحة الاستعمال وجود القرائن المشخصة لتلك
المعاني حينئذ بل مقطوع بفساده ب انه لو صح ما ذكروه لكانت الضمائر واسماء الاشارة والموصولات

وغيرها

وغيرها مما علم انه لم يستعمل في المفهوم الكلي اصلا مجازات لا حقايق لها ولا يخفى ما فيه فان القول بان
تلك الالفاظ على كثرتها مصروفة عن ظاهرها غير مستعملة في معانيها الاصلية قطعا بعيد جدا ولو كانت
كذلك لما اختلف ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولما احتاج في نفي الاستلزام الى
ان يتمسك في ذلك بالمركبات الغير المستعملة كقولهم قامت الحرب على ساق وشابت لمة
الليل وبامثلة نادرة لا حجة فيها من المفردات كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان فان
في العدول عن التمسك بتلك الالفاظ مع كثرتها ووضوح الاستناد اليها على القول المذكور
اعترافا ظاهرا بفساد ذلك القول كما لا يخفى ج ان تلك الالفاظ لو كانت موضوعة للمعاني الكلية
لكان المفهوم منها اولا وبالذات تلك المعاني لان العلم بالوضع سبب في فهم المعنى من اللفظ
ولكانت المعاني الجزئية مفهومة بواسطة الانتقال الى تلك المعاني الاصلية مع وجود القرينة الصارفة
عن ارادتها كما هو شان المجاز والتالي باطل بالضرورة فانه كثيرا ما نفهم الشخص المشار اليه بعينه من لفظ
هذا مثلا مع حضور مفهوم المشار بالبال وذلك واضح د ان ما ذكروه لو صح لزم اتحاد معنى الحروف
والاسماء فان معنى من والى وعلى على هذا التقدير هو مفهومة لمعنى الابتداء والانتهاء والاستعلاء
التي هي اسماء وكذا يلزم اتحاد معاني الافعال باعتبار اشتمالها على النسبة لما يعبر عنها من
الاسماء وفساده ظاهر فان معنى الاسم معنى مستقل بالمفهومية يصلح لان يحكم عليه وبه بخلاف معنى
الحرف وكذا النسبة المعتبرة في مفهوم الفعل قال صاحب المفتاح لو كانت ابتداء الغاية
وانتهاء الغاية والغرض المعاني من والى وكي مع ان الابتداء والانتهاء والغرض اسما
لكانت هي اسما ايضا لان الكلمة انما سميت اسما لمعنى الاسمية لها وانما هي متعلقات
معانيها اي اذا افادت هذه الحروف معاني وجب الحاقها بنوع استلزام ه انهم صرحوا
بان الحروف والضمائر والموصولات واسماء الاشارة وغيرها من الالفاظ التي وقع النزاع
فيها لها معان حقيقية ومعان مجازية وكثيرا ما نراهم يصرحون بوجوب الحمل على البعض

المعاني لكون اللفظ حقيقة فيه دون غيره وهذا انما يستقيم لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني
الجزئية اذ على تقدير كونها موضوعة للمعاني الكلية يلزم مجازية كل ما يستعمل فيها تلك الالفاظ
فلا يصح التفصيل الترجيح كما سبقت الاشارة اليه ثم ان فساد القول بعموم الموضوع له في تلك الالفاظ
يقتضي تعيين كونها موضوعة للمعاني المخصوصة لان الواضع اذا تصور معنى عام حال الوضع فلا
يخ اما ان يضع اللفظ بازاء ذلك المفهوم العام فيكون الموضوع له العام عاما او بازاء افراده
الخاصة فيكون خاصا ولا واسطة بين الامرين بالضرورة فاذا بطل الاول منهما تعين الثاني وهو المطلوب
القائلين بعموم الموضوع له امور لنص اهل اللغة فانهم صرحوا بان هذا للمشار اليه وانا للمتكلم وانت
للمخاطب ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية وكي للغرض الى غير ذلك مما لا يحصى ولا ريب
ان تلك المعاني مفهومات كلية عامة ب لو كانت الفاظ المذكورة موضوعة للمعاني الجزئية لكانت
متكثرة المعنى قطعا والتالي باطل لانهم حصروا المتكثر في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل
وهذا خارج عن الاقسام الاربعة اما عن غير المشترك فظاهر واما خروجه عنه فلان المشترك باوضاع
متعددة والوضع في هذا واحد ج لو كانت الجزئيات الغير المحصورة موضوعا لها وجب استحضار
ما لا يتناهى دفعة لان الوضع للمعنى موقوف على تصوره والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم والجواب
اما عن الاول فاطلاق على ارادة المصداق دون المفهوم كما اشار اليه صاحب المفتاح فيما حكينا
عنه انفا والمقصود ان هذا اسم للشخص المعين المشار اليه بالفعل لا انه مفهوم المشار اليه وكذا الجواب
ومثل ذلك في كلام اهل اللغة غير عزيز وتوضيحه ان الغرض الاصلي من بيان معاني الالفاظ
تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح منه عن الفاسد وهذا انما يحصل لو اريد المصداق لان اللفظ
انما يستعمل فيه واما المفهوم فلا يصح الاستعمال فيه بالاتفاق واما عن الثاني فبمنع انحصار المتكثر في
الاقسام الاربعة والتقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء وقد عرفت انهم لم يثبتوا هذا
القسم فلذا حصروا المتكثر المعنى في تلك الاقسام واما المتاخرون منهم وان اثبتوا ذلك

انا انهم

الا انهم لم يغيروا ما ذكره القدماء في تقسيم الالفاظ محافظة على ما استقر عليه كلام القوم في مبادي
العلم وانما اشاروا الى ما هو المختار في تقرير المطالب واما من الثالث فيمنع الملازمة قوله وضع
اللفظ للمعنى موقوف على تصوره على وجه التفصيل فمم والا فمم ولا يجدي نفعا لحصول التصور الاجمالي
بواسطة تعقل العنوان حاله الوضع واما القسم الرابع اعني عكس هذا القسم وهو ان يكون الوضع حاصلا
والموضوع له عاما فهو ممتنع لامتناع جعل الجزئي ومضافا اليه كان يوضع لفظ الانسان متكلما هو
نوع لزيد وح يكون كل من الوضع والموضوع له عاما ويندرج في القسم الثاني من الاقسام المذكورة فلا
يكون قسما مباينا لتلك الاقسام فتم قوله والاول ان كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع فحقيقة
كما ان الاول اي الحقيقة تنقسم باعتبار الواضع الى اربعة اقسام وكذا الثاني اعني المجاز فان الاصطلاح
الذي وقع به التخاطب وكان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له فيه ان كان هو اصطلاح الشارع
فالمجاز شرعي وان كان اصطلاح اللغة فلغوية والا فعرفي عام او خاص وانما اقتصر على ذكر اقسام
الحقيقة وتابع لها وكل مجاز متفرع على معنى مناسب لو استعمل اللفظ فيه كان حقيقة وان كان
مناسبا للمعنى الشرعي فمجاز شرعي وان كان مناسبا للغوي فلغوي وهكذا باقي الاقسام والمراد
من كون المعنى مستفادا من وضع الشارع ان السبب في فهم المعنى من اللفظ وضع الشارع في نفس الامر
وان لم يعلم السامع بل وان انكره كالنافي للحقيقة الشرعية فان مقتضى القول بثبوتها ان فهم المعنى
منها مستند الى وضع الشارع اياها من غير فرق بين العالم والجاهل والمثبت والنافي وتوقف الفهم
على العلم الوضع لا ينافي ذلك لان العلم بالوضع حاصل لكل احد غاية الامر عدم العلم بالواضع و
معلوم ان جهالة الواضع لا تستلزم جهالة الوضع والمراد من سببية الوضع لفهم المعنى كون الفهم
مستندا اليه في الجملة اعم من ان يكون سببا فيها كما في الاستعمال الذي لم يتخلل بينه وبين الوضع
اشتهار يقتضي تبادر المعنى فان المعنى ح انما يستفاد من وضع الشارع ابتداء من دون واسطة وهذا
انما يكون في اوايل الاستعمال على تقدير التعيين دون الغلبة والاشتهار او بعيد كما اذا توسط

بين الوضع والاستعمال اشتهار يقتضي التبادر فان السبب القريب في فهم المعنى من اللفظ هو العلم
والاشتهار سببا عن وضع الشارع كان وضع الشارع سببا بعيدا في الاستفادة والفهم فان وضع
الشارع هو السبب الباعث على استعمال اللفظ في المعنى الشرعي المقتضي لتبادره على تقدير شيوعه فيصح
لاجل ذلك ان يجعل استفادة المعنى من اللفظ مستندا الى وضع الشارع ولعل المراد من ذلك استناد
الفهم والاستفادة الى الوضع الشرعي ابتداء اذ مع حصول الاستعمال الشايع المقتضي للتبادر
يستحيل استناد الفهم والاستفادة الى الوضع كك مع انه لو كان السبب الابتدائي فيها وضع الشارع
لزم اختصاص بها بالعالم والجاهل فلا يكون الاستفادة لغيره مسببة عن وضع الشارع وهو خلاف
ما يقتضيه القول بالحقيقة الشرعية كما اشرنا اليه فالواجب حمل السببية على السببية في الجملة التي هي
اعم من السببية القريبة والبعيدة كما ذكرنا ومما ذكرنا يعلم الوجه في جواز تخلف العلم بخصوص الواضع
عن استفادة المعنى من اللفظ الموضوع فلا تغفل ثم ان الظ من كلام القوم وغيرهم ان الشارع
هو النبي ص وقد صرح بذلك بعض المتاخرين من مصنفي اللغة واطلاق الشارع عليه اما لكونه حقيقة
عرفية جرى عليها اصطلاح العلماء او مجازا باعتبار كونه صارعا لما بالشرع اسامه من قبل الله تعالى كانه
شارع والا فالشارع بمعناه المتبادر وهو جاعل الشرع واضعه هو الله تع قال الله تعالى ولكل جعلنا
منكم شرعة ومنهاجا وقال الله عز وجل شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقد صرح اهل اللغة بان
شرع بمعنى سن وان الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين فان قلت قال الجوهري وقد شرع لهم
شرعا اي سن ومعنى سن الامر بينه كما نص عليه في القاموس فالشارع بمعنى مبين الشرع لا بمعنى واضعه
قلت المتبادر من قولهم سن الامر انه وضعه وقرره وما في القاموس خلاف ما يفهم من اللفظ عرفا بل
خلاف ما يستفاد من كلام اهل اللغة ايضا كما اشرنا اليه على ان الشارع لو كان بمعنى مبين الشرع
لصح اطلاقه على الائمة ع بل على علماء الشريعة ايضا لكونهم مبينين للشرع والدين عليه والتالي باطل بالضرورة
ويتوجه على القول بان الشارع هو النبي ص ان ذلك انما يقتضي وجوب حمل الخطابات النبوية

على المواجه

على المعنى الحادث بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واما الالفاظ الواردة في الكتاب العزيز فيشكل
القول بتعين الحمل فيها ح لان المتكلم بها هو الله تعالى لم يضعها لتلك المعاني على ما هو المفروض
ووضع النبي ص لها انما يقتضي وجوب الحمل في خطاباته وخطابات من تابعه من المتشرعة لا مطلقا
وصريح كلامهم يقتضي الاتفاق على عدم الفرق بين الخطابات الفرعية والاحاديث النبوية في وجوب
الحمل على المعاني الشرعية او اللغوية فان القائلين بالحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول والثاني
لها على الثاني وهذا بخلاف ما لو قيل بان الواضع هو الله فان الحمل على المعاني الحادثة ح متعين في
الجميع اما في خطابات الله فظ واما في كلام النبي ص فلانه تابع على هذا التقدير كالمتشرعة وقد
يجاب عن ذلك بان الوضع النبي ص لما اقتضى هجر المعنى اللغوي لم يجز حمل الخطابات القرآنية
عليه لامتناع الحمل على المعنى المهجور فتعين الحمل على المعنى الشرعي لانتفاء الواسطة وفيه ان
وضع النبي ص لو اقتضى الهجر فانما يقتضيه بالقياس الى استعماله واستعمال المتشرعة لا مطلقا ودعوى
تحقق الهجر الكلي في المعنى اللغوي خصوصا في مبادي الوضع الشرعي بمجرد حصوله مجازفة بينة كيف
والحقيقة الشرعية عندهم من اقسام العرفية اي صفة حقيقة حصلت بهذا الاسم لاختصاصها
باحكام اوجب تميزها عن غيرها فالقول بثبوتها لا ينافي بقاء معنى اللغوي معها اصلا فالاصح
ان يقال ان المتكلم بتلك الالفاظ هو الله وان لم يكن واضعا لها على القول بان الشارع هو
النبي ص الا ان الخطاب المتضمن لها لما كان متوجها الى النبي ص والمتشرعة وجب حمله على
المعنى الشرعي الذي هو مصطلحهم فان مدلول خطاب الله تعالى انما يتعين بتلك
الخطاب فان كان من اهل اللغة فالمراد منها المعنى اللغوي وان كان من اهل العرف فالمراد
منه العرفي وان كان من اهل الشرع فالشرعي ولو كان مناط الحمل في خطاب الله تعالى وضعه
اللفظ بازاء المعنى لم يتعين له مدلول اصلا الا في الموضوعات اللغوية على القول بان واضع
اللغة هو الله تعالى وفساده غير خفي فخطاب الله تعالى مع كل قوم جار على مقتضى وضع مخصوص استعمال

حقيقي بصحة ذلك الوضع الخاص كما انه لو كان الوضع وضع اللغة كان اللفظ حقيقة لغوية وان لم يكن المتكلم
بها من اهل اللغة فكذا لو كان الوضع وضع الشرع كان حقيقة شرعية ولو لم يكن المتكلم من الشرعة لان
ورود تلك الالفاظ في القران سابق على الوضع الشرعي وحملها على المعنى الشرعي موقوف على صحة
لان الوضع في الحقيقة ليس مقصورا على ما ورد في القران فضلا عن ان يكون مشروطا بورودها فيه فان كثيرا
من الحقايق الشرعية كلفظ الوضوء والغسل وغيرهما مما لم يرد في الكتاب اصلا ولو سلم ورودها فيه بالسرها
فلا يجب ان يكون وضع النبي ص مسبوقا لورودها وكون المعاني المقصودة منها توقيفية لا تعرف الا بتوقيف
الله تعالى لا يقتضي ذلك لجواز توقيف النبي ص بغير هذه الالفاظ بل من غير طريق اللفظ فان قيل لا نم
وجوب موافقة المتكلم في خطابه لاصطلاح المخاطب لان الغرض من الخطاب تفهم المقصود وحصول الافادة
والاستفادة من اللفظ فمتى حصل ذلك صح الكلام سواء بني على اصطلاح المخاطب او غيره ولو سلم
فانما يجب الموافقة مع الاختلاف في اصل اللغة كما في مخاطبة العربي مع العجمي اما مع التوافق كما في مخاطبة
ارباب الاصطلاحات المختلفة من لغة واحدة فلا يجب الموافقة لاصطلاح المخاطبين ولا يتعين الحمل
عليه بالاتفاق بل ربما يرجح بعضهم الحمل على خلاف ذلك نظرا الى ان الاصل في الكلام ان يكون
جاريا على مقتضى اصطلاح المتكلم قلنا يمكن الجواب بالفرق بين خطاب الله تعالى وخطاب من اختص
بعرف معلوم متميز من غيره فان ما ذكر من عدم تعين الحمل على اصطلاح المخاطب انما يصح في الثاني دون اما
خطاب الله تعالى فلا يصح فيه ذلك لانتفاء الاختصاص الموجب للحمل فيه وتساوي نسبته الى جميع اللغات
والاصطلاحات وان قلنا بان واضع اللغة هو الله تعالى وان شئت فاستوضح ذلك بشخص
عارف باللغات مطلع على الاصطلاحات غير معروف بلغة مخصوصة منها ولا متميز باصطلاح
خاص فانك لا تستريب في ان مثل هذا انما يخاطب كل قوم بلسانهم ويتكلم مع كل طائفة
بما يوافق اصطلاحهم وايضا فمن طبقة النبي ص مع المتشرعة بما تضمن تلك الالفاظ من الكتاب
بعد تحقق الوضع منه وعلم المخاطبين به مع انتفاء الصارف عن الحمل عليها يقتضي الجزم بارادته

وان اصل

وان احتمل الحمل على غيرها مع قطع النظر عن ذلك فان قلت تعيين المعنى بما ذكر تعويل على
القرينة والمقصود ههنا تعيينه بوضع الشارع القول بالحقيقة الشرعية قلت التعويل على القرينة انما
يقدح في المقصود ولو كانت القرينة قرينة التجوز بان يكون اللفظ مستعملا لاجلها في المعنى الشرعي
باعتبار مناسبته للمعنى اللغوي حتى يكون مجازا اما اذا كان الاستعمال فيه بوضع الشارع للمناسبة
وكانت القرينة قرينة التعيين للوضع الذي بني عليه الاستعمال فذلك لا يقدح في المقصود اصلا
اذ ليست القرينة على هذا التقدير قرينة المجاز حتى ينافي ذلك كون اللفظ حقيقة شرعية و
توضيح ذلك انه اذا اختلف العرف والاصطلاح في معنى لفظ واحد حتى وجد له معنيان
او اكثر فللمتكلم ان يستعمل في كل من تلك المعاني باعتبار الوضع المختص به بحيث يكون المصحح لاستعماله
فيه هو ذلك الوضع بعينه وله ان يستعمله فيه نظرا الى العلاقة بينه وبين معنى اخر من تلك
المعاني حتى يكون المصحح لاستعماله هو المناسبة والعلاقة بين المستعمل فيه والموضوع له ولا
ريب في صحة الاعتبارين وكون اللفظ على الاول حقيقة مطلقا سواء كان وضعه للمعنى بحسب اصطلاح
المتكلم او غيره لكون المصحح لاستعماله هو وضعه للمعنى وهو حاصل على جميع التقادير غاية الامر
انه غير وضع المتكلم في البعض وح فلا مجاز في شيء من تلك المعاني من جهة الوضع لتحققه في
الجميع بل لا بد في التعيين من دليل يقتضي ذلك والتعويل عليه ليس تعويلا على قرينة المجاز
على ما يتعين به الوضع الذي بني عليه الاستعمال نعم لو استعمل اللفظ في المعنى بالاعتبار الثاني
اي لوجود المناسبة والعلاقة كان اللفظ ح مجازا ح وكانت القرينة قرينة التجوز ولا يجري
ذلك لان المدار في التمييز بين الحقيقة والمجاز على الهيئة والاعتبار ولما كان المصحح في الاعتبار
الاول وضع اللفظ للمعنى وفي الثاني مناسبته للمعنى الموضوع له كان اللفظ حقيقة على الاول
مجازا على الثاني لتحقق المغايرة الاعتبارية وان اتحد المعنى بالذات وتحقيق المقام انه على
القول بثبوت الحقيقة الشرعية يحتمل ان يكون الوضع فيها بتعيين اللفظ بازاء المعنى وتخصيصه

به حقيقة على ما هو الظ من لفظ الوضع او بالغلبة والاشتهار المنزلين منزلة التعيين
والتخصيص او يكون الوضع في بعضها بالتعيين وفي بعض اخر بالغلبة والاشتهار ففي
الاول ففي الواضع احتمالات ثلثة احدها انه تعالى هو الذي وضع تلك الالفاظ للمعاني
المرادة وعينها بازائها ثم بين ذلك لنبيه ص بطريق الوحي او الالهام فاستعملها
النبي ص فيها وكذا المتشرعة تبعا لوضعه تعالى وهذا اوفق الاعتبار ونسبة الوضع
الى الشارع لما عرفت من ان الشارع حقيقة بمعنى واضع الشرع وجاعلها وواضع الشرع
وجاعله هو الله سبحانه الثاني ان الواضع لها هو النبي ص وهذا هو الظ من الاصوليين على ما يشهد
به تتبع كلماتهم وفيه مخالفة الظ من وجهين احدهما ما اشرنا اليه من ان المتبادر من الشارع
جاعل الشرع الا ان يدعى ان الشارع اسم لنبينا ص او حقيقة عرفية في مطلق النبي ص المخصوص بشريعة
ولم يثبت ذلك والثاني انه يجب على هذا ان يلتزم بعدم وضع النبي ص لما اورد من تلك
الالفاظ في الكتاب على ورودها فيه حتى يتعين حمله على المعاني الشرعية الفرد وهو وان كان ممكنا لما
عرفت من جواز التوقف بغير الورود في الكتاب الا ان الظ حصوله به فيما ورد فيه وما لم يرد
نصا فهو اما مذكور بعنوان اخر تبين به الحقيقة او مرتبط بمذكور يلزم من التوقف عليه التوقف
على ما يتعلق به كالجزء والشرط فالتوقف فيه من جهة الكتاب ممكن الفرد على انا لو سلمنا عدم ظهور
وتاخر الوضع عن الورود في الكتاب فغاية الامر التساوي احتمالي التقدم والتاخر اذ لا اقل
من عدم ظهور التقدم ومقتضى ذلك التوقف في الحمل على المعنى الشرعي دون القطع كما يقتضيه
كلام القوم الثالث ان الواضع فيما ورد من تلك الالفاظ في الكتاب هو الله تعالى وفي غير ذلك
هو النبي ص بناء على ان الشارع بمعنى جاعل الشرع وواضعه في الجملة فانه بهذا المعنى يصدق على النبي ص
لثبوت التفويض في بعض الاحكام كالزيادة في اعداد الصلوة المكتوبة وجعل النافلة
في الصوم والصلوة ضعف الفريضة واطعام الجد السدس وتحريم المسكر بحد الخمر وغير ذلك

في الاحكام

من الاحكام المفوضة اليه وهذا التفويض غير التفويض الذي يقول به المفوضة الذين هم فرق
من اهل المقالات الباطلة والمذاهب الفاسدة فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى خلق محمدا صلعم
وفوض اليه امر العالم فهو الخلاق للدنيا وما فيها او انه مفوض اليه امر الرزق دون الخلق او انه
فوض العباد في الفعل على وجه الاستقلال وبطلان التفويض بهذه المعاني من ضروريات
الدين او المذهب فيما ورد من ابطال التفويض وذم المفوضة ولعنهم والبراءة منهم فهو ناظر الى
ذلك واما التفويض بالمعنى المراد ههنا اعني تفويض الاحكام فالاخبار الدالة على ثبوته من
طريق اهل البيت اكثر من ان تخفى وقد عقد الشيخان الجليلان ابو جعفر محمد بن الحسن الصفار
القمي وابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي لذلك بابا في جامعيهما المعروفين بالبصائر والكافي واوردا
فيه كثيرا من الروايات المعتبرة التي هي نص فيه كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع انه سمعهما يقولان
ان الله تعالى فوض الى نبيه امر خلقه لينظر كيف طاعتهم ثم تلا هذه الاية ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا وحسنة الفضيل بن يسار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لبعض اصحابه قد سألني ما امر الله
عز وجل ادب نبيه صلعم فاحسن ادبه فلما اكمل له الادب قال انك لعلى خلق عظيم ثم فوض اليه امر الدين و
الامة ليسوس عباده فقال عز وجل ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فان رسول الله صلعم
كان مسددا موفقا مؤيدا بروح القدس لا يزل ولا يخطي في شيء مما يسوس به الخلق فتادب بادب الله
ثم ان الله عز وجل فوض الصلوة ركعتين ركعتين عشر ركعات فاضاف رسول الله صلعم الى الركعتين ركعتين
والى المغرب ركعة فصارت عديل الفريضة لا يجوز تركهن الا في السفر وافرد الركعة في المغرب
فتركها قائمة في السفر والحضر فاجاز الله له ذلك كله فصارت الفريضة سبع عشر ركعات ثم سن رسول
الله صلعم النوافل اربعا وثلثين ركعة مثلي الفريضة فاجاز الله تعالى له ذلك والفريضة والنافلة احدى
وخمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعدان بركعة مكان الوتر وفرض الله في السنة
صوم شعبان وصوم ثلثة ايام في كل ايام شهر مثلي الفريضة فاجاز الله تعالى له ذلك وحرم

رسول الله المسكر من كل شراب فاجاز الله تعالى ذلك وعاف رسول الله ص اشياء كرهها لم ينه عنها نهي
حرام انما نهى عنها نهي اقامة وكراهة ثم رخص فيها فصار الاخذ برخصته واجبا على العباد كوجوب ما ياخذون
بنهيه وعن ائمة ولم يرخص لهم رسول الله ص فيما نهاهم عنه نهي حرام ولا فيما امر به امر فرض لازم فكثير المسكر
من الاشربة نهاهم عنه نهي حرام ولم يرخص فيه لاحد ولم يرخص رسول الله ص لاحد تقصير الركعتين اللتين
ضمهما الى ما فرض الله عز وجل بل الزمهم ذلك الزاما واجبا لم يرخص لاحد في شيء من ذلك الا للمسافر وليس
لاحد ان يرخص ما لم يرخصه رسول الله ص فوافق امر رسول الله ص امر الله عز وجل ونهيه نهي الله عز وجل ووجب
على العباد التسليم له كالتسليم لله تبارك وتعالى وموثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ان الله تبارك
وتعالى ادب نبيه ص فلما انتهى به الى ما اراد قال له انك لعلى خلق عظيم ففوض اليه دينه فقال وما اتاكم
الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان الله عز وجل فرض الفرائض ولم يقسم للجد شيئا وان رسول الله
ص اطعمه السدس فاجاز الله تعالى له ذلك وذلك قول الله عز وجل هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير
حساب ورواية زرارة عن ابي جعفر ع قال وضع رسول الله دية العين ودية النفس وحرم النبيذ و
كل مسكر فقال له رجل وضع رسول الله ص من غير ان يكون جاء فيه شيء قال نعم ليعلم من يتبع الرسول ص
ممن يعصيه والمستفاد من هذه الاخبار وغيرها ان الله تعالى انما فوض الاحكام الشرعية الى نبيه ص بعد
ان اجتباه بالهداية الى جميع ما فيه صلاح العباد في امور المعاد والمعاش واكرمه واصطفاه بالعصمة
المانعة عن الخطاء والتزلزل في القول والعمل لعلمه سبحانه بان كل ما يضعه ويحكمه فهو حكم الله عز وجل
ولذلك كان يخبره ويمضيه في احكامه التي فوضها اليه فتلك الاحكام من حيث انها تسبق فيها
من الله تعالى وحي ولاحظ بتحريم او ايجاب فمع ذلك فقد حكم بها النبي ص ووضعها فهي احكام
النبي ص وموضوعاته ومن حيث انها صدرت عن اسباب منضمة اليها هي من فعل الله تعالى مع تعقب
الاجازة عنه والامضاء فهي احكام الله تعالى ظهرت على لسان نبيه ص وهذا معنى قوله من يطع الرسول
فقد اطاع الله وكذا قوله عز وجل وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا كما نطقت به الاخبار

الواردة

الواردة في هذا الباب والتفويض بهذا المعنى وان ورد به النقل ولم يحكم بامتناعه العقل
الا ان القول به مشكل من وجوه احدها انه يخالف ظ قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وقوله عز وجل
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الى الثاني ان التفويض انما يكون
فيما لم يرد فيه من الله تعالى وحي ولا كتاب والاحكام الشرعية باسرها قد ورد فيها ذلك قال الله
عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال عز وجل ونزلنا عليك الكتاب تبيانا فالكل شيء وفي
الكافي عن ابي جعفر ع قال سمعته ع يقول ان الله تبارك وتعالى لم يدع شيئا يحتاج اليه الامة
الا انزله في كتابه وبينه لرسوله الحديث وعن ابي عبد الله ع انه قال ما من امر يختلف فيه اثنان
الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال وعنه ع انه قال الله تعالى انزل في
القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول
لو كان هذا انزل في القرآن الا وقد انزل الله فيه وعنه ع اني لاعلم ما في السموات والارض
واعلم ما في الجنة واعلم ما في النار واعلم ما كان وما يكون ثم سكت هنيهة فرأى ان ذلك كبر
على من سمعه منه فقال علمت ذلك من كتاب الله عز وجل ان الله يقول فيه تبيان كل شيء وعنه قال قد
ولد في رسول الله ص وانا اعلم كتاب الله وفيه بدء الخلق وما هو كائن الى يوم القيمة وفيه خبر السماء
وخبر الارض وخبر الجنة وخبر النار وخبر ما كان وخبر ما هو كائن اعلم ذلك كما انظر الى كفي ان الله
يقول فيه تبيان كل شيء وفي تفسير العياشي عن ابي عبد الله ع قال ونحن والله نعلم ما في السموات
وما في الارض وما في الجنة وما في النار وما بين ذلك ثم قال ان ذلك في كتاب الله تعالى ثم تلا
قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب وفي العيون عن ابي الحسن الرضا ع قال جهل القوم وخدعوا
عن اديانهم ان الله لم يقبض نبيه حتى اكمل له الدين وانزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء بين فيه
الحلال والحرام والحدود والاحكام وجميع ما يحتاج اليه كلا فقال عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء

وفي البحر عن امير المؤمنين ع في حديث اختلاف العامة في الفتيا قال في كلام له ع ام انزل الله دينا ناقصا
فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فعليهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل دينا تاما فقصر
الرسول عن تبليغه واداءه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء
الثالث ان اكثر الروايات الدالة على تفويض الاحكام الى النبي ص تضمنت التفويض الى الائمة
ففي الكافي عن ابي عبد الله ع قال ان الله عز وجل ادب رسوله ص حتى قومه على ما اراد ثم فوض اليه فقال
عز من قائل ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فما فوض الله الى رسوله فقد فوضه الينا وعن عبد الله
بن سنان عن ابي عبد الله ع قال لا والله ما فوض الله الى احد من خلقه الا الى رسوله ص والى الائمة قال
عز وجل انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله وهي جارية في الاوصياء ع وعن موسى
بن هاشم عن ابي عبد الله ع قال له يا بن هاشم ان الله فوض الى سليمان بن داود فقال هذا عطاؤنا فامنن
او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه فقال ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فما فوض
الى رسول الله فقد فوضه وفي البصائر عن ابي حمزة الثمالي قال سمعت ابا جعفر ع يقول من احللنا له شيئا
من اعمال الظالمين فهو حلال لان الائمة ع منا مفوض اليهم فما احلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام
وعن مفيد مولى بصيرة قال قال ابو عبد الله ع اذا رايت القائم اعطى حلا مائة الف واعطاك
درهما فلا يكبر في صدرك فان الامر مفوض والقول بتفويض الاحكام الى الائمة ع لا يلايم ما ثبت
من استكمال الشرع في زمان النبي ص كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي
وكذا ما علم من امتناع تطرق النسخ والزيادة والزيادة والنقصان في شريعة نبينا ص وما ورد
من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرام حرام الى يوم القيمة وحمل التفويض الى الائمة ع على
التفويض في الاحكام الظاهرية كما في التقية بعيد جدا فان ظ الاخبار ان التفويض بالنبي ص والائمة
ع بمعنى واحد وبالجملة فالقول بالتفويض محل اشكال والنظر فيه مجال فان ثبت التفويض فلا اشكال
في صحة القول بالتفصيل لصحة اطلاق الشرع على الله وعلى رسوله حقيقة على هذا التقدير والا فلكون القول

بصحة

لصحة القول بناء على ان المراد من الشرع ما هو اعم من جاعل الشرع والاتي به ولو من باب
عموم المجاز لكنه لعيد هذا كله على الاحتمال الاول وهو ان الواضع في الحقيقة الشرعية با
لتعيين والتخصيص وعلى الثاني وهو ان الوضع فيها بالغلبة والاشتهار فاما ان
يعتبر في الصدق النسبة الى الشرع تحقق الغلبة والاشتهار باستعماله اولا وعلى الثاني واما
ان يعتبر فيه كونه اول من استعمل اللفظ في المعنى الشرعي اولا تعتبر ذلك ايضا بل يكتفي
بتحقق الاستعمال منه في الجملة مع حصول الغلبة في زمانه او زمان ورود خطابه ما فعلى الاول
يبعد القول بان الواضع هو الله تعالى في الجميع لان كثيرا من تلك الالفاظ لم يرد في
الكتاب اصلا فضلا عن الغلبة والاشتهار وما ورد فيه لم يبلغ من الكثرة حدا يحصل به
ذلك في الاغلب بل الظ على هذا التقدير تعيين القول بان الواضع هو النبي صلعم في
الجميع لظ ان تحقق الغلبة باستعماله منفردا وان لم نضم اليه الاستعمالات الواقعة
في الكتاب العزيز او ان الواضع في بعض ما ورد في الكتاب كالصلوة والزكوة مما تكرر
ذكره فيه هو الله سبحه وفيما عدا ذلك هو النبي صلعم ويحتمل ثالثا وهو ان الواضع فيما لم
يرد في الكتاب هو النبي صلعم وفيما ورد فيه هو الله سبحه والنبي بمعنى ان الوضع تحقق
باستعمالهما معا فان ورد اللفظ في القران مما له دخل في حصول الغلبة قطعا مما لم
يكن مسبوقا بحصولها ويكون الاستعمال الواقع بعد ذلك من النبي صلعم استعمالا بعد الغلبة فلم يكن
له دخل في تحققها وعلى الثاني فالظ تعين القول بالتفصيل المتقدم وهو ان الواضع فيما
ورد في الكتاب هو الله تعالى وفيما عدا ذلك هو النبي صلعم فيما لم يرد في كلام الله تعالى قطعا وما ورد
فيه جاز نسبة وضعه الى الله سبحه والى النبي صلعم لتحقق الاستعمال الذي هو مناط الوضع على هذا
التقدير فيهما فلا يختص الوضع باحدهما ولا يذهب عليك ان الظ بناء على ان الوضع في الحقيقة
الشرعية بالاشتهار والغلبة هو الاحتمال الثاني اعني اعتبار المستعمل الاول في تعيين النسبة

وانه لا يكفي لصدقها مجرد الاستعمال ولو على وجه التبعية وهو ظ ولا يعتبر فيه تحقق الغلبة باستعمال الشارع
مفردا فان الظ حصول الغلبة والاشتهار في الحقيقة الشرعية باستعمال الشارع وحده
وانما نسب الوضع فيها الى الشارع مع ان للمتشرعة مدخلية في حصوله لانه الاصل في الاستعمال
والسبب الداعي الى حصول الغلبة والاشتهار واستعمال المتشرعة فرع استعمال الشارع
ويترتب عليه فكانه استعمال فلذا خص الوضع به فالمتجه على القول بالاشتهار هو التفصيل
في الواضع على ما ذكرناه في الاحتمال الثاني وقد ظهر بما ذكرنا حال الواضع على الاحتمال الثالث
وهو ان الوضع في بعض الالفاظ بالتعيين وفي بعض اخر بالاشتهار فان ما بالتعيين
يأتي فيه ما في الاول من الاحتمالات وما بالاشتهار يأتي فيه ما في الثاني كما لا يخفى واعلم
ان الحقيقة الشرعية على ما صرح به القوم وخرج من تقسيم المص هي اللفظ الذي يستفاد منه
المعنى بوضع الشارع وهذا التحديد باطلاقه يقتضي ان يكون كل ما وضعه الشارع حقيقة شرعية
وان لم يتعلق بالشرع كما في الاعلام وغيرها من الذوات والصفات وليس كذلك اذ الظ ان الحقيقة
الشرعية يعتبر فيها كونها بحيث يرتبط بالشرع ويتعلق به الحكم الشرعي وكانهم اكتفوا عن التقييد بما يستفاد
من نسبة الوضع الى الشارع فان الظ منه اخذ الصفة وتبادرها والامر في ذلك هين ثم اعلم ان الحقيقة
الشرعية لا يعتبر فيها كون اللفظ منقولا عن المعنى اللغوي على ما يوهمه كلام القوم بل الظ هو ان كل
لفظ وضعه الشارع لمعنى وكان له تعلق بالشرع فهو حقيقة شرعية سواء عرف للفظ معنى في اللغة ام لا
وسواء كان وضعه للمعنى بطريق النقل او الارتجال وقد صرح بالتعميم الثاني جماعة منهم ووجود
المناسبة بين المعاني الشرعية واللغوية في الجميع على تقدير تسليمه لا يقتضي كونها منقولة اذا
لمعتبر في النقل اعتبار المناسبة لا مجرد تحققها لكن الظ ان الحقيقة الشرعية من قبيل المنقولات
فانا لم نجد فيما وضعه الشارع لفظا مجردا عما لا يعرف له معنى في اللغة بل جميع الحقائق الشرعية
مما ثبت له معان اصلية معروفة كما يظهر بالتتبع وحيث ان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ

باسرها تناسب المعانی الاصلیة فالظ اعتبار المناسبة والا کان کاللفظ المخترع وهذا متعین علی تقدیر
ان یکون الوضع بالاشتهار والغلبة کما لا یخفی بقی هنا شیئ وهو انه قد تکرر فی کلام الاصولیین
ذکر الحقیقة الدینیة وقد حکی ابن الحاجب وغیره من المعتزلة انهم قالوا بها ایضا مع قولهم بالحقیقة
الشرعیة قالوا والحقیقة الدینیة اخص من الحقیقة الشرعیة فانها اسم لنوع خاص منها وهو
ما لا یعلم اهل اللغة لفظه او معناه او کلیهما وان القسم الاخر منها وهو الذی قد علم فی اللغة لفظه
ومعنا لا یطلق علیه اسم الحقیقة الدینیة والظ من کلام المحقق العضدی فی شرح المختصر والعلامة
التفتازانی فی شرح الشرح ان الحقیقة الدینیة باقسامها الثلث من الموضوعات لمبتداء
دون المنقولة وقیل بل هی کذلک علی الاول والثالث واما علی الثانی فهی محتملة الامرین صرح بذلک
المحقق الشریف والفاضل وغیرهما وکیف کان فالظ ان المحقق من الاقسام هو الثانی
خاصة دون الاخرین کما صرح به غیر واحد منهم وکلامهم فی هذا المقام صریح فیما ذکرنا انفا من انه لا یعتبر
فی الحقیقة الشرعیة کونها لا یعرف منقولة عن المعنی اللغوی حیث عدوا الحقیقة الدینیة من
اقسام الحقیقة الشرعیة وما لا یعرف اهل اللغة لفظه من اقسام الدینیة فیکون قسما من الحقیقة
الشرعیة القسم قسم ومن المعلوم ان النقل عن المعنی اللغوی لا یتصور فی ذلک فلا یکون
معتبرا فی الحقیقة الشرعیة وهذا لا ینافی تصریحهم بالانحصار فی القسم الثانی اذ الالتفات فی
الحصر الی الواقع والحکم بالعموم بالنظر الی اصل المفهوم فلا تناقض ثم انهم حکوا عن المعتزلة
انهم زعموا ان اسماء الذوات کالمؤمن والکافر والایمان والکفر من قبیل الحقیقة
الدینیة بخلاف اسماء الافعال للمصلی کالصلوة والزکوة والمزکی قالوا والمراد من اسماء الذوات
ما هو من اصول الدین واما یتعلق بالقلب ومن اسماء الافعال ما هو من الفروع او یتعلق
بالجوارح وانت خبیر بفساد هذه الدعوی وبطلانها للقطع بان الصلوة والزکوة وغیرهما من
اسماء الافعال محمولة المعانی عند اهل اللغة کالایمان والکفر وغیرهما من اسماء الذوات فالحکم

بان جميع اسماء الذوات من قبيل الحقيقة الدينية دون اسماء الافعال كالحكم محض لا يلتفت اليه ثم
ان نسبة القول بالحقيقة الدينية الى المعتزلة خاصة مع تصريحهم بانها قسم من الحقيقة الشرعية
انما يستقيم لو كان دعوى المثبتين للحقيقة الشرعية راجعة الى موجبة جزئية هي ان الحقيقة الشرعية
ثابتة في الجملة وهو خلاف التحقيق فان الظ كما ستعرف ان النزاع في الحقيقة الشرعية يرجع الى
الايجاب والسلب الكليين فح فالقائل بالحقيقة الشرعية قائل بالحقيقة الدينية والنافي
للحقيقة الدينية نافٍ للحقيقة الشرعية فلا يكون النزاع في الحقيقة الدينية نزاعا اخر غير
النزاع في الحقيقة الشرعية على ان الظ ان المعاني الشرعية باسرها معلومات حادثة لم يكن
اهل اللغة يعرفونها قبل مجيئ الشرع وانهم انما عرفوها ببيان الشارع فاحد قسمي الحقيقة الشرعية
وهو ما يعرف اهل اللغة لفظه ومعناه قسم تقديري محتمل عند العقل ولا تحقق له في الخارج
واللازم من ذلك وانحصاره قسمها الاخر اعني الحقيقة الدينية بحسب التحقق في القسم الثاني
من اقسامها كما اعترفوا به انحصارها بحسب التحقيق والوجود فيه الف فالحقيقة الشرعية حقيقة
دينية كما ان الحقيقة الدينية حقيقة شرعية واثبات احدى الحقيقتين ونفيها اثبات للحقيقة
الاخرى ونفي لها لاتحاد المصداق المحقق فالحقيقتين وان اختلفا بحسب المفهوم والافراد
الممكنة المقدرة فان ذلك لا يقدح في الملازمة بينهما باعتبار الوجود كما هو الظ وح لا يتصور
في الحقيقة الدينية خلاف غير الخلاف في الحقيقة الشرعية فرض ان مرجع الخلاف هناك الى
الايجاب والسلب الكليين خلاف التحقيق وكيف كان فالحق سقوط هذا الخلاف وان النزاع
ليس الا في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها وكان شارح المختصر قد اشار الى ذلك حيث
قال بعد تحرير محل النزاع على ما يوافق المتن ثم لم يذكر في الاحكام والمحصول سوى مذهبين
كونها حقيقة شرعية ونسبه الى المعتزلة ونفيه ونسبه الى القاضي والحق انه لا ثالث لهما فتأمل
قوله وان كان بوضع اهل اللغة فلغوية ظ العبارة ان واضع اللغة هو الله

وهو احد

وهو احد الاقوال في المسئلة ذهب اليه ابو هاشم الجبائي واصى به وجماعة من المتكلمين قالوا وضع اللغة
اصطلاح من البشر اما من واحد او جماعة تواطئوا على وضع الالفاظ لمعانيها ثم حصل التعريف
بالاشارة والقرائن مع التكرار كما في الاطفال يتعلمون اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة
الاشارة وغيرها وقيل ان واضع اللغات هو الله تعالى ووضعها مستفاد من التوقيف اما بالوحي او
بخلق اصوات وحروف يسمعها واحد من البشر او جماعة او بخلق علم ضروري بوضعه اياها واليه ذهب
الاشعري ومتابعوه والظاهرية وجماعة من الفقهاء وقيل بالتفصيل وهو ان الواضع لبعضها
هو الله تعالى والبعض الاخر هو البشر وان كل لغة فهي قسمان توقيفية واصطلاحية واختلف
المفصلون فقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني القدر الضروري المحتاج في التعريف توقيفي والباقي
اصطلاح وقال الاخرون بالعكس وان ابتداء اللغات بالاصطلاح والبدء بالتوقيف في ذلك
لامكان الجميع عقلا وانتفاء ما يوجب العلم ببعضها معينا وذهب اليه القاضي ابو بكر والغزالي
وعزاه في المحصول الى المحققين وفي تيه الى جمهورهم وقال ابن الحاجب الصحيح التوقف ان كان
النزاع في القطع والالفاظ قول الاشعري واليه مال العلامة ط ثم اختاره في تيه واكثر المتاخرين منا
ومن العامة وهذا التفصيل هو المتجه فمنها دعوى ان ظهور التوقيف وانه ليس بقطع لنا على
الاول مضافا الى بعد قول الى مثل هذا الاختراع المشتمل على دقائق الحكم ولطائف المبدع
من دون توقيف من الله تعالى ظواهر الايات منها قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فان المراد
من الاسماء اما خصوص الالفاظ اقتصارا على ظ اللفظ فان الاسم في العرف العام هو اللفظ
الموضوع لمعنى او ما يعم الالفاظ وغيرها من انواع المدركات من المعقولات والمحسوسات
نظرا الى ان اللغة وحدها ليست علما به تفضيل آدم ع على الملئكة كما تقتضيه سوق الاية وعلى
التقديرين فتعليم اللغة مراد منها ولذلك ما اشتهر من الله تعالى انزل على آدم عم حروف المعجم
في احدى وعشرين صحيفة وهي اول كتاب انزل الى الدنيا وقيل الف لغة وانه تعالى علمه

وقيل بالوقف صح

جميع تلك اللغات وقد روى عن ابي ذر الغفاري انه عن رسول الله ص قال قلت يا رسول الله كل نبي
مرسل هم يرسل قال بكتاب منزل قلت يا رسول الله اي كتاب انزل الله على آدم قال كتاب المعجم قال ابت ث
وعدها الخ وفي تفسير الامام العسكري ع عن علي بن الحسين في معنى الاية وعلم الاسماء كلها كل شيء وفيه اسماء
انبياء الله واوليائه واعدائه وفي حديث الشفاعة فيأتون آدم ع فيقولون انت ابو الناس
خلقك الله بيده واسجد لك ملائكته وعلمك اسماء كل شيء وعن ابن عباس ومجاهد وقتادة انه علمه اسم
كل شيء حتى القصعة والقصيعة وما اشتهر من ان اللغة العربية انما حدثت في زمان اسمعيل ع وان
العرب من ولده فهو من المشهور الذي لا اصل له اذ الطبريون والعمالقة وعرهم وقوم ثمود وعاد كلهم من
العرب وقد كانوا قبل اسمعيل بمدة متطاولة وقد ورد في الاخبار ان اول من تكلم بالعربية ادم ع نعم
ال عدنان وهم طائفة من العرب من ولد اسمعيل ع فان قيل لو كان آدم ع عالما باللغات كلها
كما قلتم فما السبب في اختلاف ذريته فيها قلنا لعل الوجه في ذلك انه علم كل واحد من ولده لغة واحدة
ثم تعبيت تلك اللغة في اعقابه او انه علم ولده باللغات المختلفة فكانوا يتكلمون بها مدة حياته
فلما قبض تفرقوا في نواحي الارض وتكلم كل منهم بلغة اختارها من بين اللغات اذ كان التكلم
بلغة واحدة اسهل من التكلم بلغات مختلفة فغلبت على اولاده تلك اللغة حتى اذا انقرض القرن
الاول منهم نسوا سائر اللغات فصار كل فريق يتكلم باللسان الغالب على ابيه فهذا هو الباعث
على اختلاف اللغات على القول بالتوقيف ومنها قوله عز وجل ومن آياته خلق السموات والارض
واختلاف السنتكم والوانكم فان المراد من السنة اللغات الصادرة عنها مجازا باطلاق اسم السبب وارادة
المسبب اذ لا اختلاف في تصور جرم اللسان الذي هو عبارة عن اي رخة المخصوصة في افراد الانسان
ولئن كان فالاختلاف في غيره من الاعضاء اشد وابلغ وبدائع الصنع فيه اكمل واكثر فكان ذكره
في الايات اولى واحق ومنها قوله تعالى وعلم الانسان ما لم يعلم فان المراد كل ما لم يعلمه الانسان من
الهدى والبيان فهو تعليم الله عز وجل الا ما علم اضافته اليه كل في زيادات العلوم الحاصلة

بتلاحق

بتلاحق الافكار او انه علمه اصول العلم والصناعات وما يحتاج اليه النوع في اصلاح المعاش
والمعاد وان رتب عليها من قبل نفسه شيئا كثيرا وكيف كان فاللغة داخلة في التعليم لوجود المقتضي
وهو العموم مع فقد المانع والاستدلال الضم بقوله سبحانه ان هي الا اسماء سميتموها انتم وابائكم ما انزل الله
بها من سلطان وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تبيانا لكل شيء وان اللغة لو كانت اصطلاحية
لزم الدور او التسلسل اذ الاصطلاح لا يتم الا بمعرفة كل من المصطلحين قصد البادي ولا يكون الا باللفظ
والكتابة الموقوفين على الاصطلاح فان اتحدا فالدور والا فالتسلسل وان انتفاء التوقيف يستلزم
امكان نطرق التغير على الشرايع بتغير لغاتها مع عدم الاشتهار وبطلان التالي ضروري والملزوم
كما ترى ولنا على الثانية اعني انتفاء القطع قيام الاحتمال فيما ذكر من الاستدلال اما الاية الاولى
فلامكان ان يراد من التعليم فيها اعلام الوضع السابق من خلق آخر او الاقدار على الوضع
او الالهام بان يضع ومن الاسماء بعضها والمسميات او الصفات والعلامات مثل ان
الخيل للركوب والجمل للحمل والبقر للحرث الى غير ذلك واما الثانية فلامكان ارادة الاقدار
او الالهام او اختلاف صور النطق واشكاله فانك لا تكاد تسمع منطقين متساويين في
الكيفية وهو من الايات واما الثالثة فلجواز ان يكون المراد مما علم تعليم ما علم بالقلم او ما عدا
اللغة ومن التعليم اعطاء القوة العاقلة وخلق ساير القوى والمشاعر او انزال الايات
ونصب الدلائل ومع قيام الاحتمال في الادلة كلها فالقطع منتف بالكلية واما الظهور فلانها
باسرها على خلاف الظ من اللفظ او القرينة كما لا يخفى احتج ابو هاشم بقوله تعالى وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه دل على سبق وضع اللغة على الارسال فلو كان بالتوقيف ولا
تصور الا بالارسال لزم سبق الارسال على اللغة فيلزم الدور والجواب منع توقف التوقيف
على الارسال لجواز حصوله بغير الوحي كخلق الاصوات او العلم الضروري كما تقدم او بالوحي
الى نبي غير الرسول فان النبي ص اعم من الرسول او الى رسول قبل ارساله الى قومه لفقدهم

كما في ادم عم في اوايل هبوطه الى الارض او عدم تحقق الارسال اليهم مع وجودهم كما يتصور فيه
وفي غيره بان يتعلمون منه اللغات اولا ثم يرسل اليهم احتج ابو اسحق بانه لو لم يكن القدر المحتاج
اليه في الاصطلاح توقيفيا لزم الدور لتوقف الاصطلاح الى سبق معرفة ذلك القدر والمفروض
انه يعرف الاصطلاح فيلزم التوقف على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور
والجواب منع توقفه على الاصطلاح لجواز التعريف بالتردد بالقرائن كما في الاطفال احتج من قال
ان القدر الضروري اصطلاحي دون الباقي بانه لو كان توقيفيا ولا يكون الا بالوحي لزم منه
توقفه على نفسه او على وحي آخر وتنقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل والجواب منع التوقيف
على الوحي لامكان التوقيف ابتداء وفي بعض الوسائط بخلق علم ضروري او بالاستفادة من
القرائن والاصل في هذين القولين قول ابي هاشم والاشعري ودليلهما فيما عدا المستثنى اي القدر
الضروري دليل البهشمية والاشعرية بعينه ولذا لم يتعرضوا الاستدلال على ذلك بل اقتصروا على
ذكر الحجة لما اختصوا من الاستثناء فحجة القولين في الحقيقة مجموع احدى الحجتين اعني حجتي ابو
هاشم والاشعري مع ما ذكر من الاحتجاج لهما فلا يرد ان ما ذكروه في الاحتجاج قاصر عن افادة
تمام المراد فان المقصود هو التفصيل وما ذكر من الدليل انما يدل على احد القسمين اعني القدر
الضروري وربما يظهر من بعضهم ان مذهب الاشعري هو القطع بكم القدر الضروري مع التوقف
في الباقي وهو خلاف ما في يه وعلى هذا فحجته مجموع حجة المتوقف مع ما ذكر من دليله حجة المتوقف
امكان الجميع مع ضعف حجج الاقوال كلها وهو م ان اريد القطع فان ادلة الاقوال باسرها
قاصرة عن افادته واما ان اريد الظهور فلا لما عرفت من قوة ادلة التوقيف وينبغي ان
يعلم ان محل النزاع هو الحقيقة اللغوية الاصلية لا مطلق الحقيقة فان الواضع في الاعلام
والحقايق العرفية العامة والخاصة منقولة كانت او مرتجلة هو البشر بالضرورة فلا يمكن
الخلاف فيه واللازم من ذلك تخصيص العموم في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها بالحقيقة

اللغوية

اللغوية او بالحقايق المستندة فان تعلم الاسئلة لا يستلزم تعليم جميع معانيها بل يصدق بتعليم
البعض ايضا واعلم ان المسئلة من المسائل العلمية التي لا يترتب عليها شيء من الفروع والمطالب
العملية للاجماع على وجوب حمل الالفاظ على معانيها اللغوية مع قطع النظر عن الشرعية في خطاب الله تعالى
وغيرها سواء قلنا ان الواضع هو الله تعالى او البشر ومع تعيين المراد من اللفظ فلا اثر للعلم بتعيين
واضعه كما لا يخفى ثم اعلم ان ما ذكرنا من الاختلاف في واضع اللغة مبني على ما ذهب اليه المحققون
من ان دلالة اللفظ على المعنى بواسطة الوضع له وفيه قول اخر شاذ يسقط معه الخلاف المذكور من
اصله وهو ان دلالة اللفظ على المعنى طبعية اي لذات اللفظ من دون توسط الوضع وهو منقول عن
عباد بن سليمان الصيمري وجمع من اوايل المعتزلة واهل التكسير وفساد هذا القول وبطلانه معلوم بالفهم
لما نرى من اختلاف اللغات باختلاف الاسم ولو كانت الدلالة ذاتية لامتنع اختلافها باختلاف
الامم في الاصقاع والازمان ولا يهتدي كلما احد الى وضع وهو معلوم البطلان فانه لو كانت دلالة
الالفاظ طبعية غير مستندة الى وضع كدلالتها على وجود اللافظ لوجب ان يفهم كل احد معنى كل لفظ
لامتناع انفكاك المدلول عن الدليل كما ان كل احد يفهم من كل لفظ ان له لافظ وايضا فانا نعلم
قطعا ان المنقولات والاعلام وغيرها من الالفاظ التي حدث فيها الوضع لم يكن دالة قبل حدوثه على
ما يفهم منها بعده ثم صارت بحيث تدل عليه وان غير المتجدد من تلك الالفاظ كان دالا قبل حدوث
وضعه الثاني على ما لا دلالة عليه بعد حدوثه وليس ذلك الا الحدوث اللاحق وزوال اثر السابق
بالهجر اذ لو كانت الدلالة ذاتية لاستوت في جميع الاحوال واستدل ايضا بانها لو كانت ذاتية
لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول
بالغير ولا يمتنع وضعه مشتركا بين المتنافيين كالضدين او النقيضين اذ الشيء الواحد لا يناسب
لذات المتنافيين ولانه لو وضع لهما فاما ان يدل عليهما او على احدهما فيلزم الاختلاف او التخلف
ولان الوضع لهما على هذا التقدير يستلزم الاتصاف بالمتنافيين او خلاف الفرض والتالي

بط للقطع بجواز الوضع للمتنافيين بل وقوعه كما في القرء للحيض والطهر والجون للابيض والاسود و
الناهل للعطشان والريان الى غير ذلك مما يعلم من تتبع اللغة وفي الجميع نظر احتج القائلون با
لمناسبة بانه لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني امتنع الاختصاص بها والا لزم الترجيح او الترجيح
من غير مرجح وهو محال وجب ممنوع الملازمة فان المرجح لا ينحصر في المناسبة وارادة الواضع يصلح للترجيح
من غير انضمام شيء اليها فان كان من الله فكتخصيص الحدوث بوقته وان كان من الناس فكتخصيص
الاعلام بالاشخاص فان المخصص فيه خطور ذلك اللفظ بالبال حال الوضع وفيه انه ع القول
بان الواضع هو الله تعالى فالارادة وان صلح للترجيح بالرجوع الى العلم بالاصلح في حقه تعالى كما حقق في
محله الا ان الاصلحية بالتي هي مناط تعلق الارادة انما يكون مع الاختلاف اما مع التساوي كما هو
المفروض فالاصلحية غير معقولة اصلا وبدون الرجوع الى العلم بالاصلح لا يصلح الارادة للترجيح الا
على القول بجواز الترجيح بلا مرجح فلا يستقيم الجواب اصلا فان المراد من المرجح ما عدا الارادة او المرجح
لها واما الارادة فهي بنفسها لا تستقل بالترجيح عندهم وعلى القول بان الواضع هو البشر لا يصح القول
بان المرجح هو الخطور بالبال مطلقا اذ كثيرا ما يخطر الالفاظ الكثيرة بالبال ومع ذلك فلا يتعلق الالفاظ
مخصوصا منها فلا بد من مرجح اخر سوى الخطور والصواب ان يقال ان استحالة الترجيح والترجيح انما يقتضي
استدعاء الوضع مرجحا يصلح التعليل به مطلقا ولا يلزم من ذلك تحقق المناسبة الذاتية بين
اللفظ والمعنى لجواز ان يكون المرجح امرا اخر كالمناسبة المرعية في وضع الاعلام والمناسبة الجعلية
في صفات الحروف وهيئاتها الحسية على ما ذكره ائمة الاشتقاق والتصريف ولو سلم فوجود
المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى لا يقتضي دلالة اللفظ على المعنى كما هو المطلوب اذ ليس كل امر
ثابت في الشيء ظاهرا فيه ولا كل مناسب له دالا عليه واعلم ان الكلام ههنا يقع في مواضع
ان للحروف والكلمات خواص وطبايع كساير الموجودات العينية وهذا مما اتفق عليه علماء الاعداد
فانهم اثبتوا للحروف طبايع كطبايع العناصر ورتبوا على ذلك باعتبار افرادها وتركيبها على الوجوه

المختلفة

المشتملة على عجائب الاسرار وغرائب الآثار في العوالم الله العلوية والسفلية بوجوداتها النطقية والكتبية
واشهوا فيما ادعوا الى الوحي الا الانبياء وما ظهر لهم من اسرار الاسماء والحق ان تاثير الحروف و
اختصاصها بالامور العجيبة امر ثابت لا ينكر فان للحروف المقطعة والعوذ والطلسمات والاشكال
المشتملة على الاعداد من المربعات وغيرها تاثيرات بينة معروفة يشهد به النقل المستفيض
والتجارب المتكررة والاستحانات الصحيحة ولكن قد طوى العلم باسرار الحروف عن الناس بمقتضى
الحكمة الالهية كما في غيرها من العلوم السرية الخفية على كثير فلم يحظ به الا واحد بعد واحد ممن فاز بلطف
رباني او فهم ثاقب نوراني وما يلقيها الا الذين صبروا وما يلقيها الا ذو حظ عظيم ب تنبيه
الالفاظ والمعاني في الذات والطبيعة وهذا مما انكره الاكثرون اما لانهم زعموا ان طبايع الالفاظ
مما لا تناسب طبايع المعاني والحق بناء على ثبوت الطبايع امكان ثبوت المناسبة الذاتية بين الالفاظ
والمعاني فان العقل يجوز على هذا التقدير ان يكون بعض الالفاظ موافقا بحسب الطبع لبعض
المعاني ولا مانع من ذلك اصلا سوى ما ذكروه من لزوم المناسبة للمتنافيين على تقدير الوضع
لها وكذا لزوم التخلف او الاختلاف على ما سبق بيانه والجواب عن ذلك ظ فان الممتنع كون
الشيء الواحد مناسبا للمتنافيين من حيث انهما متنافيين واما كونه مناسبا لهما من غير جهة
التنافي بل باعتبار امر مشترك او جهتين مختلفين فلا امتناع فيه قطعا ومنه يعلم جواز الاختلاف
في المدلول فان امتناعه فرع امتناع المناسبة للمتنافيين وقد عرفت ما فيه واما العلم بتحقق
المناسبة الذاتية فالطريق اليه امران احدهما الوقوف على طبايع الحروف واثارها وهذا
مما لا تيسر لاكثر الناس كما اشرنا اليه وثانيهما اختبار المرجح للوضع في المناسبة الذاتية
كما زعمه المستدل وقد عرفت جوابه ولو قيل ان كانت الدعوى ثبوت المناسبة الذاتية
في الجملة ولو في بعض الالفاظ فالمعتمد الثبوت والا فالنفي لكان قويا ج ان دلالة الالفاظ
على معانيها للمناسبة الذاتية دون الوضع وهذا هو محل النزاع في المسئلة وقد عرفت ان

الحق ما ذهب اليه الجمهور من انتفاء الدلالة الذاتية للالفاظ وان فهم المعنى من الالفاظ مستند
الى الوضع دون المناسبة فان نفينا طبايع الالفاظ او قلنا انها لا تناسب طبايع المعاني كانت
الدلالة الذاتية ممتنعة قطعا والا كانت ممكنة غير متحققة اما الامكان فلتجويز العقل بعد اثبات
طبايع الالفاظ وانها مناسبة لطبايع المعاني بلوغ التناسب الذاتي بين الالفاظ والمعاني الى
حيث يفهم المعاني من الالفاظ الى الوضع دون المناسبة ولذا كان الفهم والاستفادة مخصوصين
بالعالم بالوضع ولاختصاص العلم بوضع كل لغة لطائفة اختلف اللغات باختلاف الناس في
العلم والجهل ولو كانت الدلالة ذاتية لامتنع اختلافها باختلاف الامم في الاصقاع والازمان ولا يتبدل
كل احد الى لغة ووضع وهو معلوم البطلان فان قيل وجود المناسبة الذاتية يقتضي جواز العلم بها والعلم
بها يقتضي تحقق الدلالة الذاتية فلا يجوز نفيها قلنا بعد تسليم المقدمتين وتكرر الاوسط في القياس
فغاية ما لزم اجتماع الدلالتين في حق العالم بالمناسبة والمط ثبوت الدلالة الذاتية بدلا عن
الوضعية في الجميع ولم يلزم من ذلك قطعا ولما كان ظ القول بالدلالة الذاتية ظ الفاد اوله
جماعة فقيل ان المراد من ذلك دعوى التناسب هو علة الوضع الذي هو سبب في دلالة
اللفظ على المعنى وحيث كانت الدلالة موقوفة على الوضع والوضع موقوف على المناسبة الذاتية
التي هي علة له كانت الدلالة موقوفة على الوضع والوضع موقوفا على المناسبة الذاتية
التي هي علة له كانت الدلالة موقوفة على المناسبة الذاتية وبهذا الاعتبار جاز وصف
الدلالة بكونها ذاتية مع ان المنقول عنهم في كتب الاصول ليس الا القول بالمناسبة
الذاتية بين اللفظ والمعنى واما ان الدلالة ذاتية بين اللفظ والمعنى واما ان الدلالة
ذاتية وليست بوضعية فليس فيما حكي عنهم ما يدل على ذلك ولا في استدلالاتهم المنقول
ما يشعر به اصلا وقال صاحب المفتاح ان ما ذكروه تنبيه على ما عليه ائمة الاشتقاق والتصريف
من ان للحروف في انفسها خواص بها تختلف كالجهر والتميز والشدة والرخاء والتوسط

عند اطلاقها بدون التوقف على الوضع وهو ظ واما انتفاء الوقوع فلانا نعلم بالعلم بمنشأ الفهم والاستفادة من الالفاظ

بينها

بينهما وغير ذلك وتلك الخواص تقتضي ان يكون العالم بحالها اذا اخذ في تعيين شيء مركب
منها لمعنى لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة كالفصم بالفاء الذي حرف مرخوة لكسر
الشيء من غير ان يبين والفصم بالقاف الذي هو شديد لكسر الشيء حتى يتبين وان لهيئات
تركيب الحروف تقتضي خواص كالفعلان والفعلى بالتحريك كالنزوان والحيد لما في سماعهما من
الحركة وكذا باب فعل بضم العين مثل شرف وكرم للافعال الطبيعية اللازمة وقس على
هذا ولا يخفى ان مرجع التاويلين الى شيء واحد وهو ان المقصود بيان علة الوضع وحكمته
بتخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني وان اختلفا في التعليل فان العلة على الاول امر
معنوي راجع الى ذات اللفظ وحقيقته وعلى الثاني صفة حسية ثابتة للفظ ظاهرة في النطق
والاول انسب بكلام القوم والثاني اقرب الى القبول وفي كل منهما نظر اما الاول
فلما سبق واما الثاني فلاختصاصه بالعالم بخواص الالفاظ وعدم اطراده في جميع الاوضاع
كما لا يخفى **قوله** وان كان بوضع طارئ غير الشرع فحقيقة عرفية عامة او خاصة لاستفادة
من كلامهم في هذا المقام حيث جعلوا الحقيقة العرفية قسيما للغوية واعتبروا فيها استفادة المعنى
بوضع طارئ انها مباينة لها وهو كذلك فان الظاهر ان الحقائق الاصلية كالارض والسماء والنار والماء
وغيرها مما لم يتغير عن معناه الاصلي لا يطلق عليها في العرف اسم الحقيقة العرفية وربما ظهر من بعضهم ان
العرفية ما يستفاد منه المعنى في العرف مطلقا وان كان المعنى اصليا وهو خلاف المعروف من
معناها والظاهر انه اصطلاح جديد لبعض المتاخرين وما قيل من ان الاصل اتحاد الحقيقة اللغوية
والعرفية فكانه مبني على هذا الاصطلاح اذ لا يتحقق الاتحاد مع تباين الحقيقتين كما يقتضيه البناء
على المعنى المعروف والحقيقة العرفية بهذا المعنى اعم مطلقا من اللغوية لتصادقهما في الامثلة المذكورة
وصدق العرفية بدون اللغوية في الاوضاع الطارئة وقد يتحقق ان العرفية لو عمت فانما تعم الاصلية
الباقية واما المهجورة فلا يطلق عليها اسم العرفية قطعا وعلى هذا فالنسبة بين اللغوية والعرفية

عموم وخصوص من وجه وكيف كان فلا يعتبر في صدقها بقاء المعنى الاصلي مطلقا اذ الظاهر اطلاقها على
الطارية المهجورة بل اما ان يعتبر فيها البقاء ان كانت اصلية او لا تعتبر فيه البقاء اصلا وربما لاح من
بعض كلمات قوم ان الحقيقة العرفية ما يستفاد منه المعنى بحسب العرف بالفعل ومقتضى ذلك خروج
المهجورة عن العرفية وان كانت طارية وهو بعيد وعلى تقديره فهل تدخل في اللغوية او يبقى واسطة
بينها وبين العرفية احتمالات والحاصل ان الظاهر من كلام الاصوليين وعلماء البيان ان المعتبر
في الحقيقة اللغوية كونها اصلية غير مسبوقة بطبع او وضع اللفظ وان تقدم عليها بعضها وهو
بعيد جدا اذ الحقيقة المتجددة لا يطلق عليها اسم اللغوية في عرفهم واما العرفية فهل
المعتبر فيها ان يكون طارية غير اصلية باقية كانت او مهجورة او باقية اصلية او طارية باقية احتمالات
اظهرها الاول والنسبة بين اللغوية بمعناها المعروف والعرفية بالمعنى الاول والثالث مباينة كلية
وبالمعنى الثاني عموم وخصوص من وجه وكذا بين اللغوية بمعناها الاخر والعرفية بالمعنيين الاولين
وبينهما وبين العرفية بالمعنى الثالث تباين كلي والاصلية المهجورة لغوية فقط كما ان الطارية
الباقية عرفية كذلك والباقية محتملة للاختصاص والاشتراك بحسب اختلاف اللغوية والعرفية
في المفهوم والوضع الطاري وهو الوضع الجديد الذي ليس باصلي دون الطاري على وضع
سابق لاختصاصه بالنقل فلا يتناول وضع الالفاظ المخترعة التي لم يوضع لمعنى في اللغة مع
انها من اقسام الحقيقة العرفية بخلاف الاول فانه يعم فتعين ارادته وعموم العرفية وخصوصها باعتبار
تعيين الواضع فيها وعدمه والعرفية العامة ما لم يتعين واضعه كالدابة فانه في اللغة لكل
ما يدب على الارض ثم غلب استعمالها في العرف العام في ذي الاربعة حتى تعينت لذلك
وليست الغلبة فيها من فريق دون فريق آخر او طائفة دون طائفة بل من الطبع فلذا كانت عامة
واخصه ما تعين واضعه كما في اصطلاحات ارباب العلوم والصناعات فانها مختصة بهم
لحصول الغلبة والاشتهار في معانيها عندهم والظاهر خروج الاعلام الشخصية عن الحقيقة العرفية

اما على العامة

اما عن العامة فظ واما عن الخاصة فلتصريحهم بان الوضع فيها من قوم دون فريق والاعلام ليست
كذلك لاختصاصها بواحد غالبا والقول فان الاعلام المستعملة في مسمياتها حقيقة من اي مستعمل كان كالعرفية
العامة والخاصة انما يكون حقيقة لو كان المستعمل لها من اهل الاصطلاح فان الفعل اذا استعمله غير النحاة
فيما يقابل الاسم والحرف كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له في اصطلاح النحاة ومن هذا يعلم ان
الفرق بين العرفية العامة والخاصة من وجهين تعين الواضع وعدمه وعموم الاستعمال على وجه
الحقيقة وخصوصه وان الاعلام وتفارق العرفية العامة من الوجه الاول والخاصة من الثاني فهي
خارجة عن العرفية بقسميها وتقسيمها الى الاقسام الثلثة غير حاصر اذ يكون خارجا عن القسم اعني مطلق
الحقيقة وقد حكي عن الرازي في المحصول والامدي في الاحكام ان الحقيقة والمجاز يشتركان في
امتناع اتصاف اسماء الاعلام بهما كزيد وعمرو واعترض بان خروجها عن الحقيقة والمجاز مع صدق الحد و
الاشتراك في العلامات واللوازم للوجه له واجيب بان المراد خروجها عن الحقيقة والمجاز اللغويين لا مطلق
الحقيقة والمجاز واورد عليه بلزوم بطلان الانحصار واشتهار التقسيم الى الاقسام الثلثة المشهورة
ورد ذلك بان المراد من اللغوي المعنى الاعم الشامل للثلثة دون المقابل للشرعي والعرفي وفيه
تكلف والاولى ان يقال المراد خروج الاعلام عن اللغوي بمعنى ما يضاف الى اللغة وينسب اليها
لاختصاصه بها فان الاعلام ليست كذلك لاشتراكها بين اللغات وعدم اختصاصها بشيء منها
وان اختص به ويمكن حمل الجواب على هذا المعنى وينبغي دفع عنه الايراد كما لا يخفى وههنا فوائد ينبغي
التنبيه عليها الاولى طال التشاجر والنزاع بين العلماء في ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية
او الامور الخارجية ذهب الى كل فريق واحتج الاولون بوجوه ا دون الالفاظ الموضوعة مع المعاني
الذهنية وجودا وعدما فان من ظن الشبح حجرا سماه به واذا تغير ذلك الظن انسانا مثلا تغيرت
معه التسمية فسماه باسم الانسان فلو كانت بازاء الامور الخارجية لما تغيرت التسمية بتغير الشبح لعدم
تغير الامر الخارجي واعترض عليه بوجوه الاول ان تغير التسمية لتغير الامر الخارجي في اعتقاد المتكلم

فان الانسان والحجر الموضوعين للامرين الخارجيين الا ان المتكلم لما ظن الشبح حجرا اطلق عليه لفظ الحجر ثم
ظنه انسانا اطلق عليه لفظ الانسان فتغير التسمية ليس الا لان الموضوع له هو الشبح الخارجي الثاني فثبت
الدليل فانها لو كانت للصور الذهنية لما تغيرت التسمية لبقاء الصورة في المثال المفروض وان تغير
الشبح والثاني فقطعا لامتناع اطلاق الحجر على الانسان حقيقة لا يقال المراد من الصورة صورة الشبح المطابقة
له في الواقع وقد تغيرت اذ على هذا يستلزم صحة احد الاطلاقين وفساد الآخر لانتفاء المطابقة فيهما
معا وهم لا يقولون به فان قيل من الجائز ان يكون اللفظ موضوعا للصورة الواقعية ويصح معه كلا الاطلاقين
نظرا الى اعتقاد الواقعية قلنا ذلك هدم لما اعتمدتم عليه من دلالة تغير التسمية اذ من الجائز اذا ان يكون اللفظ
موضوعا للامر الخارجي وتصح معه الاطلاقان باعتبار الاعتقاد وتجويز احد الامرين دون الآخر فكم
الثالث ان اقصى ما يدل عليه انتفاء الوضع للامور الخارجية ولا يلزم من ذلك الوضع للصور الذهنية
لامكان الواسطة وهو الوضع للماهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة
انها لو كانت موضوعة للامور الخارجية لزم امتناع الكذب في الاخبار فان قولنا زيد قائم لو كان موضوعا لقيام
زيد الموجود في الخارج لكان دالا عليه فيكون صدقا البتة واعترض عليه اولا بوجوه احدها ان دلالة الكلام
على تحقق النسبة الخارجية ليست دلالة عقلية يمتنع فيها تخلف المدلول عن الدال حتى يلزم تحققها فيكون صادقا
بل هي دلالة وضعية على تحقق النسبة الخارجية والتخلف عن الدلالة الوضعية جائز اتفاقا وثانيها انه لو كان
الكلام موضوعا للنسبة الذهنية فهو انما يدل على تحققها فيصير قولنا زيد قائم بمنزلة ان يقال زيد قائم في
اعتقاده فينبغي ح ان يكون صدقه وكذبه باعتبار تحقق تلك النسبة وعدمها لا تحقق النسبة
الخارجية وعدمها فمتى تحققت النسبة الذهنية يلزم ان يكون صادقا وان لم يكن مطابقا للخارج ومتى
لم تتحقق يكون كاذبا وان كان مطابقا فيكون الصدق والكذب باعتبار المطابقة للاعتقاد و
عدمها كما هو مذهب النظام لا باعتبار المطابقة للواقع كما هو المشهور كذا قيل وثالثها ان غاية ما يلزم
من هذا الدليل انتفاء عدم الوضع للامور الخارجية والمط انها موضوعة للصور الذهنية ولا يلزم من ذلك

ورابعها

ورابعها ان الدليل اخص من المدعى فانه لو صح فانما يتم في المركبات الخبرية التي يجوز فيها الصدق والكذب
فلا يتم التقريب ج انا نعلم بالضرورة وضع الالفاظ للمعدومات الممكنة والممتنعة ومع ذلك فكيف يدعى ان
الالفاظ باسرها موضوعة للموجودات الخارجية واعترض عليه الخصم بامكان الواسطة واحتمال التفصيل
كما تقدم انفا واحتج القائلون بوضع الالفاظ للامور الخارجية بان من قال دخلت الدار واكلت الخبز
وشربت الماء وبعت العبد واخذت الدراهم واشتريت الدابة الى ما لا يحصى انما يراد من ذلك كله الامور
الخارجية دون الامور الصور الذهنية فالقول بان تلك الالفاظ استعملت في الامور الخارجية مجازا من باب
لوجود القرينة الصارفة بعيد جدا بل مقطوع بفساده فان ذلك يقضي الى انسداد باب الحقيقة بالكلية
وارتكاب التجوز في جميع الالفاظ وهو باطل بالاتفاق واعترض بالمعارضة بالقضايا الكثيرة التي موضوعاتها
المعدومات الممكنة او الممتنعة فان ارادة الامور الخارجية فيها غير متصور ولذا قيل ان القول بان الالفاظ
باسرها موضوعة للحقايق الخارجية على ما صرح به بعض النحويين مما لا خفاء في بطلانه وبما ذكرنا ظهر ضعف
حجة القولين وان المعترض مستظهر من الجانبين وقد بنى بعض الافاضل الخلاف في هذه المسئلة على
الخلاف في المسئلة المعلوم بالذات مدعيا ان من قال بان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية كما
شيخين واتباعهما بناء على ان الحاصل في الذهن حقيقة انما هو الصورة الذهنية ورد الصورة انما يحصل
فيه بناء على ان الصورة المطابقة او الغير المطابقة حاصلة فيه اذ كثيرا ما يتصور اشيا لا وجود لها في الخارج
قال بان الالفاظ الموضوعة للصور الذهنية ومن قال ان المعلوم بالذات هو الصورة كالعلامة
الرازي والمحقق الطوسي والسيد الشريف وغيرهم بناء على ان الصورة هو الملتفت اليه بالذات
وان الصورة انما هي مرآة لاحظته ولذا قد يحصل الالتفات الى الامر الخارجي من دون شعور
بالصورة بل مع انكارها كالمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصور فانا اذا ابصرنا زيدا
كان المبصر هو زيد الخارجي لا صورته المنطبعة في الجليدية فانها ليست من المحسوسات فضلا عن ان
يكون من المبصرات قال بان الالفاظ موضوعة للامور الخارجية وهذا بناء على ان الالفاظ

الموضوعة لما هو معلوم بالذات وقد ادعى الفاضل المشار اليه القطع بذلك فان ذلك مما لا شك
فيه واعترض عليه بالمنع فان تلك المقدمة ليست بنيتية ولا مبينة ولا مسلمة للجميع فتفريع الخلاف عليها
مجرد دعوى لا شاهد لها ثم لو صح البناء المذكور فالواجب ان يزاد في المسئلة قول ثالث وهو ان اللفظ
في الموجود الخارجي موضوع لما هو موجود في الخارج وفيما عدا ذلك للامر الذهني فان الظ من كلام صاحب
المحاكمات انه قال بذلك في مسئلة المعلوم بالذات وقد رجحه الفاضل لبعض المحققين مدعيا رجوع
الاطلاقين الى هذا التفصيل وان النزاع في المسئلة لفظي قال وكيف يتوهم في شان المحقق الطوسي
والامام الرازي وامثالهما من القائلين بان المبصر هو زيد الخارجي انهم ذهبوا الى ان العلوم في غير الموجودات
الخارجية هو الموجود الخارجي فالظ ان مرادهم ان المعلوم بالذات هو الموجود الخارجي في الموجودات
الخارجية لا مطلقا فينطبق على التفصيل المذكور وكذا يبعد من الشيخ والفارابي واضرابهما القول
بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية مطلقا فلو صح ان الخلاف في الوضع متفرع على الخلاف في المعلوم
بالذات فالظ ان المراد كون الصورة معلومة بالذات فيما لم يكن ذو الصورة موجودا في الخارج
فينطبق على التفصيل المتقدم ويصير النزاع بين الفريقين لفظيا في كلتا المسئلتين واعترض على التفصيل
بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين ما اذا كان المعلوم موجودا خارجيا وبين ما اذا لم يكن فاذا كان
المعلوم بالذات في القسم الثاني هو الصورة وجب القول بانها هي المعلوم بالذات مطلقا ورد ذلك
بانا لا نسلم حكم الوجدان بعدم الفرق فانا نجد من انفسنا في القسم الاول اذا اردنا شيئا خارجا منا و
التفتنا اليه وفي الثاني نجدانا قد التفتنا الى انفسنا وراجعنا اليه وهذا انما يستقيم لو قيل بان المحتاج
الى ارتسام الصورة وانطباعها ادراك الامر الذي لا وجود له في الخارج وان الامر الخارجي لا يفتقر
ادراكه الى تمثيل الصورة في الذهن بل يكفي في ادراك الذهن له ارتباطه به وانتسابه اليه على وجه
مخصوص من غير انطباع صورة فيه كما ذهب الى مثله القائلون بان الابصار بخروج الشعاع فانه
على هذا التقدير يتجه القول بان المعلوم في ادراك الامور الخارجية هو نفس تلك الاشياء وفي

يتجه القول به مطلقا

غيرها

غيرها الصورة اي صلة في الذهن اذ الموجود في الاول هو الامر الخارجي وفي الثاني الصورة الذهنية وليس
المعلوم الا الموجود في الذهن والخارج لكن الظاهر ان ذلك لم يقل به احد من المحققين النافيين
الموجود الذهني قالوا بثبوته بنفيها مطلقا في الامور الخارجية وغيرها واللازم من ذلك نفي الوضع للصور
الذهنية مطلقا والحكمة المثبتين للوجود الذهني قالوا بثبوته كلا من غير فرق بين الامر المحقق الموجود
في الخارج وغيره والمتجه على ذلك بعد تسليمه وان المعلوم بالذات فيما لا وجود له في الخارج هو الصورة
الذهنية مطلقا وان كان ذو الصورة موجودا في الخارج ضرورة انه بعد حصول الصورة في الذهن وادراكها
فيه لا يتفاوت الحال باعتبار وجود ذو الصورة في الخارج وانتفاؤه لقيام الصورة في الذهن وحضورها
عند النفس في الصورتين فدعوى ان التفات في احدهما الى ما في النفس وفي الاخر الى ما هو الخارج
عنها خارجة عن الانصاف ومع التسوية بين الامرين مع ذلك كما فعله المجيب خلاف ما يحكم به ضرورة
الوجدان وما قيل من ان الصورة اذا لم يكن لها مطابق في الخارج فانما يلتفت الذهن اليها بخلاف ما اذا
كان لها مطابق خارجي فان الذهن انما يلتفت ح الى ذلك المطابق ويغفل عن الصورة بالكلية فكلام
شعري لا يلتفت اليه في المطالب العلمية على انه لو صح ذلك فلا يمكن القول به في مسئلة المعلوم بالذات
فان المفروض فيها تحقق معلومين وكون احدهما معلوما بالتبع فان الخلاف في المعلوم بالذات لا يعقل
الا بعد تحقق امرين معلومين وقع الاشتباه في تعيين ما هو معلوم بالذات منهما وما ذكر على
تقدير تسليمه انما يقتضي ان المتحقق في الصورتين شيء واحد هو المعلوم بنا واحدى المسئلتين المتنبيين
على امرين متناقضين على الاخرى بناء للشيء على حقيقته ومن هذا يعلم ان الواجب تخصيص الخلاف
في مسئلة المعلوم بالذات بصورة تحقق الصورة الذهنية مع مطابقها الخارجي اذ مع انتفاء احدهما
لا يتصور النزاع فيما هو معلوم بالذات كما لا يخفى واعلم ان للمتاخرين في المسئلة قولين اخرين
احدهما ان اللفظ موضوع للماهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة
في الذهن فانه لما لم يكن القول بوضع الالفاظ للموجودات الخارجية ولا للصور الذهنية تعين

القول بوضعها للمهية وربما ادعى بعض ان من قال بان الالفاظ موضوعة للامور الذهنية انما اراد هذا المعنى
بناء على ان الخلاف في ان اللفظ موضوع للموجود الخارجي او الموجود الذهني الذي هو اعم من المعلومات
والصور الذهنية وان المراد بالصور الذهنية المهية من حيث هي فانه يطلق عليها اسم الصورة
فانه لو كان النزاع في الصورة الذهنية بمعنى المعلوم لم تنهض الدلائل التي ذكروها على افادة المدعى اذ لا
يلزم من عدم كونها موضوعة للامر الخارجي كونها موضوعة للصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية
بل يصح هذا المذهب قطعا لان من سمع لفظ زيد لا ينتقل منه الا الى زيد المعلوم المرتسم صورته
في الذهن من غير التفات له الى تلك الصور بل مع انكارها كالمتكلمين النافين للوجود الذهني و
لارتسام الصور فينبغي تنزيل الخلاف في الامر الذهني على المعلوم دون الصورة بمعنى العلم قيل وقد جعل
بعض المحققين هذا النزاع اي في مسئلة الوضع لفظيا وجعل مال القولين الى تحقيق هذا الاحتمال فمن
قال انها موضوعة للامر الخارجي اراد بالامر الخارجي مقابل الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن
اي من حيث كونها علما ومن قال انها موضوعة للامور الذهنية او الصورة الذهنية اراد بها المهية المعلومة
اذ كثيرا ما يطلق عليه الصور واعترض عليه بان الوضع للمهية انما يستقيم في الامور الكلية كالانسان
مثلا فان الظ انه موضوع للمهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي واما الامور الشخصية
فلا يصح فيها القول بالمهية اذ ظ ان زيدا مثلا ليس موضوعا لمهية الانسان من حيث هي ولا يعقل له
مع قطع النظر عن الوجودين مهية غير مهية الانسان اصلا اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موجودا في
الخارج والذهن معا بل يقول الظ ظهر انه ليس في هوية الشخص امر سوى المهية الكلية لا الاعراض الخارجية ولا
امر نسبته الى المهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس على ما قيل بل المهية الكلية اذا وجدت صارت شخصية بدون
انضمام شيء اليها فهي اذا وجدت في الخارج كان شخصيا واذا وجدت في الذهن كانت شخصا اخر ولا يمكن صح
ان يوجد الشخص الخارجي في الذهن قطعا فعلم انه ليس للاشخاص مهية سوى المهية الكلية وظ ان الالفاظ
الدالة على الاشخاص كزيد وعمرو ليست موضوعة لمهياتها الكلية فالحق ان يقال ان اللفظ في الجزئيات الخارجية

موضوع

موضوع للشخص الخارجي وفي الذهنية للشخص الذهني وانه في الكليات موضوع للمهية من حيث هي وهذا التفصيل
هو القول الثاني من القول المشار اليها وهو الحق الذي لا محيص عنه ان اريد بوضع الالفاظ للجزئيات الموجودة
في الذهن او الخارج وضعها للذوات المعينة التي لو كانت موجودة لكانت موجودة في الذهن او الخارج على
ان يكون الوجود الخارجي او الذهني وصفا تقديريا للموضوع له فانه لو اعتبر الوجود جزءا من الموضوع له او
جعل وصفا محققا له كما يوهمه ظاهر القول بانها موضوعة للموجودات الذهنية او الخارجية كان فاسدا فانا
نقطع بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المشخصة من دون التفات الى كونها موجودة في الخارج او
معدومة فيه ولذا صح الحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين وجاز التردد في كونه موجودا في الخارج اولا ولو
كان وجود الخارجي جزءا من الموضوع له لزم ان يكون قولنا زيد موجود في الخارج بمنزلة الموجود في الخارج موجود
في الخارج وقولنا زيد ليس بموجود في الخارج بمنزلة الموجود في الخارج ليس موجودا في الخارج ولكان التردد
في وجود زيد الموجود وعدمه ولو كان وصفا تحقيقيا له لكان الحكم بالموجود والمعدوم والتردد بينهما بمنزلة
اثبات اللازم ونفيه والتردد في ثبوته ونفيه والثاني باطل بالضرورة والظاهر ان مراد القائل هو ذلك المعنى وان
كانت عبارته موهمة لخلافه ولا يذهب عليك انه يمكن رجوع القول بالمهية الى هذا التفصيل على ان يكون
المراد من المهية ذات الشيء وحقيقته سواء كلية كانت او جزئية فانها قد تطلق على هذا المعنى وقد عرفت
جواز رجوع القولين الاولين الى القول بالمهية كما حكي عن بعض المحققين فيكون مرجع الاقوال الاربعة
الى شيء واحد ويكون النزاع بين القوم لفظيا ناشيا من عدم فهم المعنى المراد من اللفظ على ما ينبغي و
مثله غير عزيز **الثانية** توهم كثير ممن لا تحقيق له دخول العلم في مدلولات الالفاظ حتى زعموا ان معنى لا
تتوضأ بالماء النجس ولا تاكل الميتة ولا تشرب الخمر ولا تعمل بخبر الفاسق النهي عن استعمال الماء المعلوم
نجاسته وتناول الشيء المعلوم حرمته والعمل برواية من علم فسقه واما جهل ثبوت الوصف له خارج
عن النهي ويقتضي ما ذكروه ان مجهول النجاسة واسطة بين الطاهر والنجس ومجهول الحل واسطة بين
الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين العادل والفاسق وذلك توهم فاسد فان الالفاظ موضوعة

للامور الواقعية والعلم والجهل خارجان عن ذلك قطعا وهذا امر معلوم لاخفاء فيه بحسب العرف واللغة
اذ المفهوم عرفا من الالفاظ جامدة ومشتقة مفردة ومركبة ليس الا ذوات المعلومات من حيث ذواتها
من غير التفات الى كونها معلومة فان المفهوم من الماء هو الجسم السيال المعروف فكل ما هو كذلك في نفس
الامر فهو ماء سواء علم بهذا العنوان او لم يعلم وكذا المفهوم من الطاهر ما اتصف بصفة الطهارة في الواقع وكل
ما كان كذلك فهو طاهر سواء علم اتصافه بالطهارة او لا فالمجهول النجاسة واسطة بين المعلوم الطهارة والمعلوم
النجاسة وليس واسطة بين الطاهر والنجس وكذا المجهول الحرمة واسطة بين المعلوم الحلية المعلوم والحرمة لا بين
الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق لا بين العادل والفاسق وكلام اهل اللغة
صريح في ذلك فانهم انما ذكروا في الالفاظ التي ذكروها في العنوانات انها اسماء لمسمياتها المعلومة من الامور الواقعية
ولم يذكر احد منهم العلم في مدلولات الالفاظ ومقتضى قواعد الصرف والاشتقاق ان المشتق هو الذات
المتصفة بالمبدء فاذا كان العلم خارجا عن مدلولات المبادي كان خارجا عن المشتقات وايضا العلم
والجهل يتعلقان بمدلولات الالفاظ قطعا ولو كانت موضوعة للامور المعلومة من حيث هي معلومة
لم يصح تعلقهما بها فلا يصح ان يقال هذا الشيء معلوم الطهارة او معلوم النجاسة وذلك الشيء معلوم الحلية
او معلوم الحرمة او مجهولها وبطلان التالي ضروري وكان السبب في هذا التوهم هو ان المخبر لما لم يصح
له الاخبار الا مع العلم بالموضوع والمحمول كان قول القائل هذا الماء طاهر في قوة هذا الذي علمت انه
ماء هو معلوم الطهارة وكذا الطالب لما لم يجز له طلب غير المقدور وكان العلم من شرائط القدرة كان
قوله لا تستعمل النجس بمنزلة ان يقال لا تستعمل ما علمت نجاسته والجواب ان اعتبار العلم في الخبر لكونه من
لوازم صدق المخبر لا لدخوله في مدلول اللفظ كما هو المدعى وذلك واضح واما الطلب ففيه بعض ما في الخبر
اعتبار العلم لامتناع طلب ما لا يطاق لا يوجب دخوله في المدلول كما هو المطلوب ان امتناع التكليف بغير المقدور
لا يقتضي اعتبار العلم قوله العلم من شرائط القدرة قلت انه اذا اريد ان العلم بالتكليف او تصور المكلف
به من شرائط القدرة فمم ولا يجدي نفعا لحصوله فيما هو المفروض قطعا وان اريد ان العلم بتعيين المكلف

لزما

شرط فلا ريب في بطلانه لامكان تحقق الامتثال مع الشبهة بفعل ما وقع فيه الاشتباه باسره في الاوامر
وترك الجميع في النواهي وذلك قد يكون مقدورا بالضم فيجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ومن ثم
ذهب الفقهاء الى وجوب الاجتناب عن المشتبه المحصور مطلقا واما غير المحصور فانما لم يجب التجنب فيه لاستحالته
او لزوم الحرج والضيق الشديد بالتزامه مضافا الى النص والاجماع على انتفاء الوجوب في مثله لا يقال قد صرح
الفقهاء في مسئلة المشتبه بالمضاف بوجوب الطهارة بكل من المشتبهين بل حكموا بانه مع اتفاق
احدهما يجب الوضوء بالاخر مع التيمم مقدما للاول على الثاني وهذا من افراد المشتبه المحصور فلو كان
الواجب فيه اجتناب الجميع كما ذكرتم لوجب ههنا ايضا اذ لا فرق بينه وبين المشتبه بالنجس او المغصوب لانا
نقول الفرق بين المشتبه بالمضاف وغيره كالمشتبه بالنجس والمغصوب ان الاتيان بالمامور به في المشتبه
بالمضاف ممكن بواسطة الجمع بين الطهارتين ولا مانع منه بخلاف المشتبه بالنجس والمغصوب فان الجمع
هناك يستلزم المحرم اعني التطهير بالنجس واستعمال المغصوب فان قلت اطلاق الماء شرط في صحة الطهارة
شرعا والاتيان بالمشروط بدون الشرط محرم فالجمع بين الطهارتين في المشتبه بالمضاف يستلزم المحرم
ايضا قلت التشريع انما يلزم مع العلم بالحال واما مع الاشتباه فالجمع من باب الاحتياط المامور به كما لا يخفى
نعم يتوجه على حكم الفقهاء بوجوب التجنب عن المشتبه بالنجس مطلقا ان المشتبه يشتمل على النجس والطاهر وكما
ان الشرع نهى عن الوضوء بالماء النجس فقد امر بالطاهر فيتحقق التعارض بين الواجب والمحرم مع الانحصار
اذ الجمع بين الطهارتين يستلزم فعل المحرم وتركهما يستلزم ترك الواجب فلا ترجيح والفرق فان اكثر الفقهاء
في مسئلة التثوب بين المشتبهين مشكل جدا ويمكن ان يقال ان اطلاق وجوب التجنب من المشتبه بالنجس مبني
على ترجيح جانب التحريم على الوجوب في صورة تعارض الواجب والمحرم كما يستفاد من تتبع النصوص
والحكم بوجوب الصلوة في التثوب بين المشتبهين لاجل النص الوارد على خلاف الاصل ولان طهارة الثوب
من الشرائط الاختيارية لا من شرائط المهية فتدبر واعلم ان من فروع المسئلة اشتراط عدالة الراوي
وعدم حجية خبر مجهول الحال لما عرفت من ان العادل انما يثبت له وصف العدالة في نفس الامر والفاسق

قال الوجوب الصلوة فيهما معا والفرق بينهما وبين الانائين المشتبهين

لمن ثبت له الفسق لكن والمجهول الحال في نفس الامر اما عادل او فاسق وليس واسطة بين العادل والفاسق الواقعيين
وانما هو واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق فالحكم بالتثبت في آية النبأ عند خبر الفاسق يقتضي وجوب
التوقف عند اخبار من له تلك الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم باتقائها ويجب التوقف
مع العلم بثبوتها او الجهل بالحال ولا يتوهم ان هذا من قبيل الشبهة الغير المحصورة حتى لا يجب الاجتناب فيه كما
هو شأن في ذلك اذ المدار في الحصر وعدمه ليس على الضبط والانتشار حتى يدخل هذا في غير المحصور
بل المناط فيها التمكن من الاجتناب بلا عسر وحرج وعدم التمكن كذلك ولا ريب ان التثبت عند خبر
مجهول الحال مما لا عسر فيه ولا حرج كمعلوم الفسق وذلك ظ ومما يتفرع على ذلك وجوب الفحص والاجتهاد
مع الجهل كما لو قال صل الى جهة الكعبة واعمل برواية العدل فانه يجب الاجتهاد في تعيين سمت القبلة و
التفتيش عن عدالة الراوي مع الجهالة لاطلاق التكليف وتحقق القدرة على الامتثال ولو كان
العلم بالوصف معتبرا في الصدق اللفظي لم يجب الفحص والاجتهاد قطعا اذ التكليف ح مشروط بتقدم
العلم ووجوب البحث معه تحصيل الحاصل ثم ان البحث انما يجب لو عارض الامر بالشيء النهي عما يشتبه
به كما في المثالين المذكورين حيث ان العلم برواية العادل واجب وبرواية الفاسق محرم والصلوة
الى القبلة واجبة والى غيرها محرمة فان الشبهة في مثل ذلك بدو امره بين ان يكون مأمورا به
ومنهيا عنه فيجب البحث عن حاله مع التمكن واما اذا لم يكن له معارض كما لو امر باعطاء كل مستحق
درهما ولم ينه عن غير المستحق فلا يتعين البحث على المكلف ح بل الواجب احد الامرين اما البحث
الكاشف عن حقيقة الحال او الاتيان بالمعلوم والشبهة معاصي يحصل اليقين بالامتثال كما في المعالم
في مبحث عدالة الراوي بعد ان نفى الواسطة بين العادل والفاسق في نفس الامر ووجوب التثبت في الآية
متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والفحص عن حصوله وعدمه
الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة متدرهما يقتضي ارادة استعمال السؤال
والفحص عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه وفيه بحث لان وجوب

البحث

البحث عن العدالة وعدمها ليس لوجوب التثبت عند خبر الفاسق وحده بل لوجوب التثبت في خبر الفاسق
مع وجوب العمل برواية العدل معلوم كما يستفاد من مفهوم الاية اذ لو لم يجب العمل بخبر العدل لامكن التثبت
في خبر الفاسق بترك العمل برواية غير معلوم العدالة من غير بحث وتفتيش لانتفاء المعارض على هذا التقدير والحكم
بارادة الفحص والسؤال في المثال المفروض غير م لما عرفت من امكان الامتثال في مثله بالجمع بين المعلوم
والمشتبه ولا يبعد ان يكون المراد انه لما كان الحكم في الاية والمثال متعلقا بنفس الوصف الواقعي لا بما تقدم
العلم به منه بخصوصه لم يجز الاقتصار على المعلوم بل كان الواجب في تحصيل العلم بتحقق الامر الواقعي بطريق
البحث والتفتيش او غيره كالجمع بين المعلوم والمشتبه في الفعل والترك وانما ذكر البحث بطريق المثال لكونه
احد الطرق في حصول العلم لا لاختصاص الامر به وقد ظهر بما ذكرنا ان الشارع اذا امر بشيء بجهل صفته فاما
ان ينهى مع ذلك عن الشبه به اولا وعلى الاول فاما ان يكون للمكلف طريق الى العلم بالحال اولا فان كان
وجب البحث والتفتيش والا بني على ترجيح جانب التحريم او يثبت التخيير وعلى الثاني كان المكلف مخيرا
بين البحث والجمع بين المعلوم والمشتبه فتدبر ولا تغفل **الثالثة** قد يتسامح اهل العرف في استعمال الالفاظ
الموضوعة للمقادير والازمنة والاعداد فيما يزيد عليها بقليل او ينقص عنها لعدم الاعتداد بالتفاوت اليسير وتنزيلا للموجود منزلة المعدوم او المعدوم منزلة الموجود كما يقال لمن اقام في بلدة تسعة ايام
وبعض العاشر او عشرة ايام وبعض الحادي عشر انه اقام فيها عشرة ايام ولمن قطع فرسخا الا ذراعا
او ذراعين او فرسخا وذراعا وذراعين انه قطع فرسخا ولمن اشترى رطلا الا درهما او درهمين
او رطلا ودرهما او درهمين انه اشترى رطلا وربما تسامحوا باطلاق تلك الالفاظ مع الشك
في الزيادة والنقصان كما يقول زيد يملك الفا وهذا الصندوق تسع عشرة الاف والمراد ان
زيدا يملك الفا واقل بقليل او ازيد كذلك وان الصندوق تسع عشرة الاف او دونها او فوقها بيسير ومثل
هذا التحديد يسمى تقريبا ومقابله التحديد الحقيقي وهو الذي يراد منه نفس المسمى من دون زيادة او نقصان
وكثيرا ما يتسامحون ايضا بتسمية الشيء باسم اغلب اجزائه كما في اطلاق الحنطة على المخلوط بالشعير او الزؤان

كما في البن على المشوب بالماء اذا كان الخلط والمشوب يسيرا ومن معانيها لكثرة وقوع هذا التسامح في اطلاقات
العرف توهم كثير من الناس تغير الالفاظ من معانيها الاصلية وصيرورتها حقايق عرفية فيما يتبعون به حتى
ان من الفقهاء من سرى اليه هذا التوهم فحكم بارادة التقريب من كثير من التحديدات الواردة
في الشرع كتحديد الكر بالوزن والمساحة وتحديد البلوغ وتحديد سن اليأس وحد الاقامة القاطعة للسفر
وغيرها من التحديدات لزعمه صدق الاسم بحسب العرف في جميع ذلك مع التقريب والتخمين وان العرف
مقدم على اللغة في الخطابات الشرعية ومن القاصرين من زعم صحة السجود على القرطاس المكتوب وعلى
الحجر الذي يعلوه الوسخ وان كان الجبهة ملاقية للكتابة او الوسخ لانه يقال في العرف انه سجد على القرطاس
او الحجر وكذا صحة الصلوة اذا رفع جبهته عن موضع السجود قليلا ثم عاد ولو مع العمد والاختيار
اذ لا يقال في العرف انه اذ دار في صلوته سجودا وذلك كله توهم باطل وخيال فاسد لان العرف في
ذلك كله مطابق للغة غير مخالف لها وتلك الالفاظ باقية على معانيها لكن توهم في الاطلاقات
وتوسعهم في الاستعمالات بمعونة القرائن الصارفة عن الموضوع له كما في ساير المجازات ولذا تراهم
في مواضع التحقيق والتدقيق يدعون التسامح جانبا ويفرون من التساهل صفحا بل يتحاسبون على الذرة
والمثقال ويراعون السانتيمات والدقايق ويلاحظون الفتيل والنقير وكذا الفتيل ولا تامل لهم في
ارادة التحقيق من الالفاظ في ابواب المعاملات والوصايا والاقارير والمواريث وفي تحديد الاعراض
وضبط الاجال في المعاوضات والمداينات وانما ذهب بعضهم الى ارادة التقريب في بعض المسائل غفلة
عن حقيقة الحال وعما استقر عليه امرهم في جميع الفقه او تعويدا على القرائن الدالة على التقريب في ذلك
البعض والقدر فانا نقطع بان العشرة مثلا اسم لهذا العدد المخصوص المتالف من الوحدات المعلومة
فاذا اضيف الى الايام مثلا كان معناه عشرة ايام كاملة لا يزيد عليها شيء ولا ينقص منها شيء فلو
اطلقنا العشرة على ما ينقص عنها بيسير كساعة مثلا فكانما اوهمنا ان العشرة الا ساعة عشرة حقيقة
وانه لا فرق بين العشرة الكاملة والعشرة الا ساعة لقلة النقص وعدم الاعتداد بالتفاوت اليسير

وليس

وليس المراد ان العشرة الا ساعة فرد من العشرة ليصح اطلاق اللفظ عليه لكونه فردا حقيقيا من المعنى
والا لما صح التعليل بقلة النقص وعدم الفرق لان نسبة المسمى الى جزئياته نسبة واحدة لا اختلاف فيها وليس
نسبة البعض اليه اولى من البعض الآخر فيجب ان يكون صحة الاطلاق في الجميع للفردية لا الفردية في
البعض والقريب منه في الآخر والبعيد لو كان الناقص والزائد من افراد العشرة لم يصح للاستثناء
والعطف في قولنا عشرة الا ساعة وعشرة وساعة والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم والقريب لو صح كون العشرة
الا ساعة فردا من العشرة للقرب منها وقلة النقص عنها لزم ان يكون العشرة الا ساعتين فردا من العشرة
ايضا لان نسبة العشرة الا ساعتين الى العشرة الا ساعة كنسبة العشرة الا ساعة الى العشرة الكاملة
وكذا القول في العشرة الا ثلثة والعشرة الا اربعة وهكذا الى ما لا يتناهى في طرف القلة ومثل ذلك في
جانب الزيادة ايضا بلا تفاوت فيلزم ان يكون جميع اجزاء العشرة واضعافها عشرة حقيقية وهو ضروري
البطلان فعلم ان اطلاق العشرة على جزئها القريب منها كالعشرة الا ساعة منها ليس باعتبار الفردية بل للمسامحة
العرف في الاستعمالات وعدم اعتدادهم بالنقص اليسير غالبا وكون هذا القدر من التفاوت مما
يتسامحون فيه ولا ينظر اليه بل ينزل عدمه منزلة الوجود حتى كاد ان لا يؤثر عدمه في صدق اللفظ وهذا
امر بين ظ في العرف والتشكيك فيه من قبيل الشك في الضروريات ويدل على ذلك ان اهل العرف
يراعون التفاوت اليسير ويبالغون في الاستقصاء والتدقيق اذا ترتب على التحديد امر مهم يعتني
به وذلك كالواجل العزيم قضاء الدين لعشرة ايام ولم يبق من المدة الا ساعة فانه لا يحل له المطالبة ولا
تقدم عليها ولو طالب كان للمديون ان يعتذر ببقاء شيء من المدة ولم ينكر عليه احد من العقلاء
في هذا الاعتذار وكذا لو قال السلطان احبسك في هذه البلدة الى عشرة ايام فان بقيت
بعدها قتلتك فانه لا يجوز له قتله في العشرة وان لم يبق منها الا ساعة او اقل ولو قتله لسب السلطان
الى العذر ونقض الامان وكذا الشان في كل امر خطير وشان فان اهل العرف في ذلك مجمعون على
ترك التسامح والتساهل وانما يسامحون فيما ليس لهم فيه زيادة عناية واهتمام كما لا يخفى على

ما ذكرنا
مرر

الناس وطريقتهم في المعاملات والمحاورات وبالجملة فلاهل العرف في اطلاق تهم مقامان مقام
تسامح وتساهل في الاطلاق اللفظ ومقام استقصاء وتدقيق والمعتبر في اثبات الحقيقة العرفية صحة
الاطلاق في المقام الثاني المبتني على ترك التسامح والتساهل اذ لو كان صحة الاستعمال مطلقا ولو على
وجه التسامح والادعاء دليلا على كون اللفظ حقيقة لزم ان يكون المجازات حقايق لان جلها بل كلها افراد
ادعائية للمسمى فان القائل رايت اسدا يرمي يدعي ان الرجل الشجاع فرد من افراد الاسد حقيقة وان
للاسد فردين احدهما الحيوان الصائل المعروف بصفة الجراة والفرد الاخر الانسان المشارك للحيوان المذكور
في تلك الصفة فيلزم ان يكون الاسد في الكلام المذكور حقيقة وذلك معلوم البطلان ولما كان صحة الاطلاقات التي
اشرنا اليها مبنية على التسامح الذي لا يثبت الحقيقة لم يجز التعويل عليها في حمل الالفاظ لان الاصل في
الاستعمال الحقيقة والحمل على المجاز موقوف على القرينة والذي يدعي التوسعة في اطلاقات العرف اما ان
يدعي صحتها في غير مقام التسامح والتساهل او ان صحة الاطلاق ولو في ذلك المقام يقتضي الوضع و
النقل فان الحمل عليه لا يتوقف على ذلك بل يجب القول به وان كان مجازا وذلك باطل لما عرفت من ان
الاطلاقات المذكورة انما يصح في مقام التسامح دون التحقيق وان صحة الاطلاق في مقام المسامحة
والادعاء لا يقتضي الحقيقة ولا يثبت الوضع وانه اذا لم يثبت الوضع للمعنى لم يجز الحمل عليه الا مع
القرينة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وبذلك علم انه لا اشكال في ارادة التوسعة اذا كان
اللفظ موضوعا لما تقتضيها او كانت هناك قرينة تدل على ارادتها فان ذلك خارج عن محل النزاع قطعا
اذ لا كلام في دلالة القرينة ولا في دلالة اللفظ مع القطع بوضعه للمعنى كما لا يخفى وانت اذا تفطنت بهذا
البحث وامعنت النظر فيه انكشف لك الوجه فيما ذهب اليه الفقهاء من ارادة التحقيق في مسائل
الفروج وكذا اندفاع ما اورده المتاخرون عليهم من ان التنصيص في معاني الالفاظ خلاف طريقة
العرف فعليك بالتامل في هذا المقام فكم قد ذلت للاعلام فيه الاقدام ومما ينعطف على هذا المبحث قول
الفقهاء باشتراط الصيغة في المعاملات اللازمة كالبيع والاجارة والصلح فانهم ادعوا ان اسم البيع

للبيع

وغيره

وغيره انما يطلق على ما اشتمل عليه العقد اى الايجاب والقبول اللفظيين وان ما لا يشتمل على ذلك
فليس بيعا ولا اجارة ولا صلحا وانما هو شبيه تلك الامور لمشاركته اياها فى الفائدة المقتضية
منها فيطلق عليه تلك الاسامى مجازا واعترض عليه المتاخرون بان العرف قاض بصحة الاطلاق
مع انتفاء الصيغة فان طريقة الناس فى جميع الاعصار والامصار الاكتفاء فى معاملاتهم
بالمعاطاة الخالية عن الصيغة وانهم يسمون ذلك بيعا واجارة وصلحا من غير توقف فيتناوله
الادلة الدالة على صحة المعاملات المذكورة وفيه ان اكتفاء الناس بالمعاطاة وتسميتهم
اياها بيعا ليس الا فى الامور المحقرة التى لا يعتنى بشانها كبيع قليل اللبن واللحم والبقل وما يشبه ذلك واما المعاملات
الخطيرة كبيع الدور والاراضى والنباتين والحمامات وبيع الجوارى والعبيد والخيل والحمير والسلع النفيسة
المستمرة فانهم لا يكتفون فيها بالمعاطاة قطعا ولا يعدون المعاطات فى تلك بيعا ولا معاملة فعلم
ان اطلاق البيع مثلا على المعاطات لتسامح العرف وتساهلهم فى الاطلاقات وقد عرفت ان صحة الاطلاق
فى مقام التسامح والادعاء لا يقتضى الحقيقة ولا يثمر الموضع فلا يدخل المعاطات فى عموم ادلة البيع فانها
تتناول الافراد الحقيقية دون غيرها واعلم انه قد يتوهم ان كل ما يصح اطلاقه عند اهل العرف حقيقة
فهو حقيقة عرفية وما لا يصح كذلك فليس بحقيقة عرفية وليس كذلك فان اهل العرف قد يصححون الاستعمال
على وجه الحقيقة لظنهم تحقق المسمى فى المستعمل فيه مع انتفائه وقد لا يصححون الاستعمال لظنهم انتفائه
مع تحققه فلا عبرة اذا فى ثبوت الحقيقة العرفية وانتفائها بحكم العرف بالصحة وعدمها مطلقا بل المعتبر
فى ذلك حكم العرف مع العلم بحقيقة الحال وبرونه بحسب تقدير علم اهل العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق
عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا فخطاء او مجاز عرفى وان كان الامر على العكس هو من ذلك عندهم
نظرا الى عدم اطلاعهم على حقيقة الامر والوجه فى ذلك ظ فان العرف يحكم فى المفاهيم والمدلولات دون
الافراد والمصاديق ومن هذا العلم انه لا يشترط فى صدق التوقف عرفا بقاء المتوطن فى المكان ستة اشهر
فصاعدا وكذا لا يشترط فى صدق اسم المكارى والجمال مثلا تكرار العمل ثلث مراة او اكثر كما قيل فان اهل

العرف واذا اطلعوا على قصد المتوطن وارادته فانهم يطلقون عليه اسم المتوطن بمجرد اتخاذه الاماكن
مصاحبا للنية وان لم تمض عليه المدة المذكورة بل وان فارق المكان من وقته الا اذا نوى الاعراض
فانه لا يطلق عليه الاسم معنا في العرف ولو لم يفارق بعد وكذا الكلام في الفاظ الصنائع والحرف
فانه يطلق في العرف باتخاذها صنعة مع التشاغل في الجملة وان لم يتكرر العمل الا مع نية الاعراض فيزول
عنه الاسم وان كان متشاغلا ولهذا البحث ايضا فروع كثيرة في المسائل الفقهية يقف عليه المتتبع
ويغفل عنه المتكلف القاصر والله ولي التوفيق **قوله** ولا ريب في وجود الاخيرتين اي اللغوية
والعرفية اما اللغوية فلوجود مثل السماء والارض والنار والماء والحر والبرد من المتواترات التي
لا يقبل التشكيك واستدل عليها بان هذه الفاظ مستعملة في معان فان كانت هي الموضوع
لها كانت حقائق لغوية وهو المطلوب والا كانت مجازات لان الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة و
المجاز وكونها مجازات يستلزم وجود الحقائق المناسبة لان المجاز مشروط بالعلاقة المصححة والقرينة
المانعة فالحقيقة اللغوية موجودة قطعا واعترض بان المجاز انما يستلزم الوضع ومجرد الوضع لا يقتضي
الحقيقة بل مع الاستعمال وقد يستدل بانها لو كانت مجازات لزم الاحتياج الى القرينة في استفادة
المعاني منها والتالي باطل بالضرورة اذ لا ريب في حصول الفهم فيها من نفس اللفظ فكذا المقدم وفيه ان ذلك
انما يثبت به كونها حقائق فاما انها حقائق لغوية فلا وقد يستدل ايضا بان الانسان لتمدنه بالطبع يحتاج
الى الدلالة على ما في نفسه بسهولة والدال على ما في النفس بسهولة هو اللفظ الموضوع وفيه انه انما يدل
على وجود الوضع وهو لا يستلزم المطلوب واما العرفية فلوجود مثل الدابة والقارورة والخابية والملك
والجن والغائط مما وضع في اللغة لمعنى ثم غلب استعماله في العرف العام في غيره حتى افاد بغير قرينة
وكذا وجود مثل الفاعل والمفعول والصحيح والمعلول والجوهر والعرض والصغرى والكبرى مما غلب
استعماله في العرف الخاص في غير معانيها الاصلية والباعث على تغيير اللغة امران احدهما ان اللغة لا تفي
بجميع المعاني للقطع بخلو كثير من المسميات عن الاسماء كانواع الروائح ولان المعاني غير متناهية والالفاظ تركيبية

في الحروف

من الحروف المتناهية متناهية والمتناهي لا يفي بغير المتناهي فربما اضطروا الى التعبير عما لم يوضع له لفظ
في اللغة وحصول ذلك باختراع الالفاظ واستعمالها في غير معانيها اللغوية وحيث كان اختراع اللفظ خروجا
عن قانون اللغة التزموا الامر الثاني اعني تغيير المعنى الى ما اضطروا اليه وذلك اما بالوضع له كما في المركب او
للعلاقة بينه وبين المعنى اللغوي مع الهجر كما في المنقول او بدون الهجر كما في المجاز اللغوي والثاني
شدة الاحتياج الى التعبير عن بعض افراد المسمى مع قلة الاحتياج في البعض الآخر فيغلب استعماله في ذلك
البعض ويقل في هذا حتى يتحقق الهجر وحصول النقل ويلوح من كلام المصنف وغيره من الاصوليين في هذا
المقام حيث نفوا الريب في ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية وذكروا الخلاف في الحقيقة الشرعية انه لا خلاف
فيما عدا الشرعية وهو في اللغوية والعرفية اي صحة كذلك واما العامة فقد ذكر العلامة في نهاية تحقق الخلاف
فيها من جهة الوقوع والظاهر انه ممن قال بنفي المجاز كما يحكى عن الاسفرائيني وعن فرضيتها له مع انتفاء الاصل
وكلا الامرين فاسد والمخالف في الحكم على تقدير وجوده شاذ وربما توهم بعض الاخباريين امتناع العرفية
العامة لزعمه ان اتفاق الخلق الكثير على نقل اللفظ ممتنع عادة وانه لو امكن فالعلم به ممتنع وهذه هي شبهة
امتناع تحقق الاجماع والعلم به وهي مصادرة للمطلوب والجواب عنها في المقامين قضاء العادة بالامكان
والوقوع مع وجود الداعي وبالعلم مع التتبع والتصفح وهو ظاهر واعلم ان للحقيقة اللغوية طرقا يمكن اثباتها
بها الاول التواتر كما في لفظ الارض والسماء والنار والماء وغيرها وقد تشكك فيه بعض الناس
بان الالفاظ الظاهرة المتداولة كلفظ الجلالة والصيغة الامر والنهي وصيغ العموم قد وقع فيها الخلاف و
التشاجر مع عظم شهرتها وشدة الاحتياج اليها فما ظنك بغيرها والفرق الرواة معدودون كالخليل والاصمعي وابي
عمرو بن العلاء وابي عمرو الشيباني ولم يبلغوا حد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم والفرق فانهم اخذوا من
تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز والجواب عن هذه الوجوه اجمالا انها تشكيكات في مقابلة
الضروري فانا نعلم قطعا ان من اللغة ما هو متواتر لا يقبل التشكيك والقدح فيه بما ذكر مجرى مجرى شبه
السوفسطائية في انكار الضروريات فلا يكون مسموعا وتفصيلا ان الضروري قد يخفى على الناس

لسبق الشبهة الانفية وحصول العلم في متواترات اللغة بطريق السماع والتسامع والنظر في النقل في العادات
كما في العلم بوجود البلدان الكبيرة والحوادث العظيمة وهذا لا يتوقف على الورود عن اهل اللغة بل لا يتميز فيه طريق
دون طريق مع ان التحقيق انتفاء التحديد في التواتر فانه قد يحصل بعشرة وما دونها وقد لا يحصل بالمائة
وما فوقها ولو سلم فالحاصل من اجتماع اهل اللغة يزيد على العدد المعتبر في التواتر فان عددهم لا ينحصر في الاربعة
والخمسة كما ظن وتجويز الغلط على الاحاد لا يستلزم جوازه في الجملة فان حكم الجملة قد يفارق حكم اجزائها وقد ظهر
مما اشرنا اليه ان متواتر اللغة قسمان الاول ما حصل فيه العلم بتتبع مع الاخبار والنظر في النقل من دون
ان يتميز طريق عن طريق والثاني ما حصل فيه العلم بتتبع كلام اهل اللغة والرجوع الى الكتب المدونة واكثر اللغات
المتواترة واكثر اللغات المتواترة من القسم الاول والعلم فيه اتم واوضح الثاني طريق الاحاد كروايات
الخليل والاصمعي وغيرهما وهذا الطريق يفيد لنا الظن اذ عرى عن القرائن لان خبر الواحد بنفسه لا يفيد
العلم لاحتمال السهو والاشتباه والتقصير في التتبع او البناء على اصل فاسد كالقياس في اللغة وتجويز الزيادة
عليها فقد نقل عن الماازني فيما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم وعن دويه وابنه انهما ارتجلا الفاظا
لا سبق اليها ونسب الاصمعي الدعة وزيادة الفاظ في اللغة وقد روي عن ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن
لهم علم اصح منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما اشتهر ورجعت العرب الى اوطانها
راجعوا الى الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو انه ما انتهى الينا مما
قالت العرب الا اقله والباقي فقد كثر قدح اكابر الادباء بعضهم من بعض وقدح البصريين في الكوفيين
كعكسه معروف وقد قيل ان اجل ما صنف في اللغة كتاب العين مع جمهور اهل اللغة قد اكثروا
من القدح فيه والطعن فان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب وانتفاء العدالة ومع ذلك فلا يؤمن
عليهم من تعمد الكذب والوضع اذا تعلق بذلك بعض الاغراض الباطلة فان تحاسد الارباب وتنافسهم
في القرب من السلاطين والامراء امر معلوم فلاجله وقصة سيبويه والكسائي مشهورة وقد قيل ان العرب ارتشوا
في موافقة الكسائي او انهم علموا بمكانه عند الرشيد فوافقوه ومع ذلك كله فلا ريب ان نقل الاحاد لا يفيد

القطع

القطع نعم هو مما يفيد الظن وهو كاف في المسائل الوضعية وقد توهم لبعض القاصرين ان ما ذكرنا من الخلل
في نقل الاحاد يقدح في الحجية والاعتبار زعما منه انه مع ذلك لا يحصل الظن لصدق الخبر وانه على تقدير
حصوله لا عبرة به لان الحجة هو القطع دون الظن وفساده اظهر من ان يخفى لانا نعلم بالضرورة حصول المظنة
في المسائل اللغوية من قول اللغوي واخباره خصوصا اذا كان من الجماعة المشهورين بالضبط وكثرة
التتبع كالخليل والاصمعي وابن سكيت والجوهري وابن الاثير وامثالهم ووجوه الخلل في نقل اهل اللغة
احيانا لا يقدح في حصول الظن بصدق اخبارهم كما لا يقدح وجوه الخلل في الروايات في تحقق الظن بصدق
اخبارهم كما لا يقدح الراوي مع ان الخلل الواقع في الاحكام ازيد بكثير مما وقع في اللغة فان وضع
الحديث امر محقق لا شبهة وقد صح عن النبي ص انه لما اكثروا من الكذب عليه قام خطيبا فقال ايها
الناس كثرت علي المقالة الا من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وعن الائمة ع انهم قالوا لكل منا
يكذب عليه وان الزنادقة والغلاة كانوا يضعون الاحاديث ويدسونها في كتب الثقات المشاهير من
اصحاب الحديث يريدون بذلك فساد الملة وتناقض الاخبار الموجب لسقوطها عن الاعتبار واما وضع
اللغة فليس ذلك منطوعا به فانه لم يثبت الا بطريق الاحاد الذي يلزم تكذيبه من تصديقه والقول فان النقل
المعنى الذي هو مظنة التغيير والتبديل كثير شايع في روايات الاحكام بخلاف اللغة فانه فيها نادر
قليل بل معدوم كما لا يخفى على المتتبع ومن اسباب الاختلاف في روايات الاحكام بل العمدة فيه هو التقية
من اهل الخلاف على ما نطقت به الاخبار وولد تصفح الاثار وهذا النوع من الخلل معلوم الانتفاء في نقل
اللغة واذا لم يكن الخلل الكثير الواقع في روايات الاحكام قادحا في حصول الظن فعدم قدح القليل
الواقع في اللغة اولى واحرى ومتى جاز التعويل على الظن الحاصل من خبر الواحد في الاحكام جاز التعويل
عليه في اللغة لان الاحكام اصل بالقياس الى اللغة التي هي الموضوعات والاكتفاء بالظن في الاصل
يستلزم الاكتفاء به في الفروع والا لزم زيادة فرع على الاصل ولما عرفت من كثرة وجوه الخلل في
روايات الاحكام وقلتها في نقل اللغة ومن المعلوم انه كلما كان وجوه الخلل في النقل اكثر كان الظن

اى صل منه اضعف وكلما كان الخلل اقل كان الظن اقوى وجواز التعويل على الاضعف يقتضى جواز
التعويل على الاقوى والقيم فان امر الاحكام اشد واعظم من امر اللغة ولذا ترى ان من نفى حجية خبر
الواحد فى الاحكام كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس وغيرهم قد وافق على الحجية فى اللغة وليس
ذلك الا لان الاهتمام باللغة ليس الا كالاهتمام بالاحكام وان الامر فيها اهون منها فى غيرها وجواز
العمل بالظن فيما له من يد حظ واهتمام يقتضى جواز العمل فيما ليس كذلك بالاشتراك وى اصل ان
جواز التعويل على خبر الواحد فى الاحكام التى هى الاصل المعتنى به مع كثرة تطرق الخلل الموجب لضعف
الظن فيه يقتضى جواز التعويل عليه مع انتفاء ما يوجب الضعف فى اللغة التى تتفرع وجوب معرفتها
على وجوب معرفة الاحكام ويتسامح فيها ما لا يتسامح فى الاحكام وذلك ظاهر يدل على حجية الظن
فى اللغة اجماع العلماء على اعتبار الظن فى موضوعات الاحكام الشرعية فان الاصوليين منهم
ذهبوا الى ان الحجية هو ظن المجتهد الجامع لشرائط الفتوى فى الاحكام وموضوعاتها والاخباريين
انما منعوا فى العمل بالظن فى نفس الاحكام دون الموضوعات فالعمل بالظن فى الموضوعات مجمع
عليه وقد حكى جماعة من الاصحاب منهم المرتضى اجماع العلماء على ان الظن يقوم مقام العلم ويسد مسده
فى كل موضع يتعذر فيه العلم وهذا منه والقيم فان اجماعه ماسة الى قبول خبر الواحد فى اللغة لتوقف
الاحكام عليها وانسداد باب العلم فى كثير منها ومع ذلك فلو كان العلم باللغة مكلفا به لزم
تكليف ما لا يطاق او سقوط التكاليف المبنية على العلم على كثرتها وحيث ان التكليف باق مع
انتفاء العلم فالحجة هو الظن قطعا ويدل على حصول الظن وحجيته معا اطباق علماء الامصار فى جميع الاعصار
على الحجية والاعتبار من دون توقف وانكار وان المفسرين والمحدثين وعلماء الاصوليين
والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا فى وضع اللغات وتعيين
معانى الالفاظ يتمسكون باقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويراجعون الكتب المدونة فى اللغة
وقد جرت بذلك عادتهم واستمرت به طريقتهم حتى انهم فى مقام التخاصم والنزاع فى اللغة اذا

استند احدهم الى نص لغوي يوافق مقالتهم الزم به خصمهم او عارضه ببعض اخر يقابله ولم ينقل هذا ضرورة
وهو لا يفيد الظن وعلى تقدير افادته فلا عبرة به اذ الحجة هو القطع دون غيره ولولا ان حصول المظنة والحجة
معا من الامور المقررة المعلومة لديهم بل الضرورية عندهم لما امسكوا عن النكير والاظهار واما عندهم
من الخلاف او التوقف فان العادة قاضية بذلك في مقام التشاجر والتشارع ولقد طال ما وقع التخاصم
بينهم فلم يخرجوا عن ما ذكرنا من القبول والاذعان والاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له ادنى تتبع
وبالجملة فاعتماد العلماء على اللغة واستنادهم اليها امر بين كفا العيان فيه من مؤنة البيان واغنت
جلية الشان فيه عن اقامة الحجة والبرهان وما هيك في ذلك اعتناء الاكابر والافاضل لجمع اللغة وضبطها
تدوينا وحفظا حتى صنفوا فيه الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة وما فعلوا ذلك الا ليكون الكتب
المؤلفة في هذا الفن مرجعا لمن بعدهم من العلماء ومهذبا لمن يأتي من الفضلاء والادباء وليأخذوا منها ويصدروا
عنها والمقصد الاقصى والغرض الاسنى من القصوى لهذا الجمع والتاليف هو سر القرآن والحديث وحل ما فيهما
من الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة على ما صرحوا في خطبهم ومفتتح كتبهم ودل عليه اطوائهم في وصف
علم اللغة وفضيلته وذكر مزاياه وخصائصه فانها بالرأي راجعة الى امر واحد هو تيسر فهم الكتاب والسنة بهذا الفن
ولذا اقتصر كثير من اهل اللغة كابي عبيدة والمازني وقطرب وابي عبيد وابن قتيبة والسنبي والهروي وابن
الاثير وغيرهم على ايراد غريب القرآن والحديث او غريب الحديث وحده ولم يتعرضوا لما سوى ذلك لحصول الغرض
الاصلي من اللغة بهذا المقدار والشفاء والفائدة المهمة في غيره من المعلوم ان الغرض المذكور انما يتأتى
على تقدير حجية خبر الواحد وجواز التعويل عليه في اللغة فيجب القول بحجيته والا لزم ان يكون علم اللغة مع شرفه
وتوقف الكتاب والسنة عليه باطلاق اجتهاد العلماء في تاليفه وتداوينه ضائعا مع ان تدوين
اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمن الصادق وظهر وشاع وقد شاع غاية الشيوع في المائة
الثالثة ولم ينقل عن الائمة ع ولا عن غيرهم من التابعين انكار ذلك اصلا بل ورد عنهم ما يقتضي
الحث على تعلم اللغة والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر من تتبع الاخبار واعلم انه اذا تعارض النقل من اهل

اللغة فالواجب طلب المرجح والعمل بالراجح وكيفية الترجيح بالعدالة وكثرة التتبع في كلام العرب والممارسة لفنون الأدب
وغلبة الضبط وقلة الخلاف بين الحقيقة والمجاز كما اتفق لكثير من المتأخرين وقرب العهد من العرب العرباء
وكون الناقل عربيا وان غلبت عليه اللحن والتغيير فان حفظ الاصل يقين على التكميل وغير ذلك مما يوجب
قوة الظن فان تساويا فالاقرب وجوب تقدم المثبت على النافي لتقدم الاثبات على النفي والنفاة على
الاعم مطلقا او من وجه كما في لفظي الصعيد والغناء فان اهل اللغة اختلفوا في ان الصعيد وجه الارض مطلقا او
خصوص التراب وفي الغناء انه الصوت المطرب او ترجيع الصوت او الطرب وذلك لان ما يدعيه النافي
شهادة على النفي ومرجعها الى عدم الوجدان بعد الفحص وعدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود وقد ادعاه المثبت
فيصدق وربما يقال ان الواجب في صورة التعارض الاخذ بما اتفق فيه القولان وترك ما اختلفا فيه لان اللغة
توقيفية والتعارض يوجب التساقط فلا يحصل التوقيف وفيه انه قد حصل بقول المثبت وقول النافي لا يصلح
للمعارضة كما عرفت وانما لم يشترط الايمان والعدالة في نقل اللغة كما اعتبر في نقل الاحكام لما مر ان الغالب على اهل
اللغة فساد المذهب وفقد صفة العدالة فلو اشترط فيها وجود الوصفين لزم عدم جواز التعويل على النقل الا
في القدر القليل وهو في قوة القول بعدم اعتبار النقل في اللغة والقيم فان الاجماع يدل على اعتبار خبر اللغوي
ونقله ولان كان فاسد المذهب او فاسقا يجوز صدقه ما لم يعرف تعمد الكذب اذ لم يعهد من العلماء في العصر السابق
واللاحق رد قول اللغوي لاجل ذلك وكذا اقتضاء الضرورة وانسداد باب العلم فان فساد المذهب لا يمنع ظن
الصدق وكذا الفسق بغير الكذب فتنبه **الثالث** الترديد بالقرائن من غير ان يصرح بوضع اللفظ للمعنى كما في الاطفال
يتعلمون اللغات واهل اللغة يتعلمون لغة اخرى كالعجمي يتعلم العربية فان تعليم هؤلاء انما يكون بالترديد لامتناع
التصريح بالنسبة الى من لم يعلم شيئا ثم ان الترديد اما ان يكون من اهل اللسان اي من الذين يستشهد بكلامهم
ويعتمد باستعمالهم كالعرب الفصيح او من غيرهم ممن له اطلاع على اللغة وله معرفة بها وان لم يكن من اهلها وكل
واحد من القسمين ينقسم الى قطعي وظني اما الاول فمناط القطع والظن كثرة الاستعمال والترديد وقلتها لو
حصل من متعدد او واحد فانه قد يحصل القطع من ترديد الواحد اذا بلغ الترديد منه مرتبة الخبر الناشئ عن اعتقاده

فان الحدوي

فان المفروض كونه من اهل اللسان ولا ريب انه اذا اخبر احدهم بان هذا اللفظ موضوع لكذا وعلمنا بانه انما
اخبر عن ما يعتقده فانه يحصل لنا العلم بوضع اللفظ من خبره ذلك فكذا ما هو بمنزلته وربما لا يحصل القطع من
المتعدد وذلك اذا كانت الاستعمالات الصادرة عن المجموع اقل من الاستعمالات التي حصلت
من الواحد وهذا القسم من الترديد هو مستند اوايل اهل اللغة فانهم اذا حصلوا وضع الالفاظ من مخالطة
اهل اللغة وتتبع استعمالاتهم ولم يكونوا يسئلونهم عن الوضع فيخبرونهم بذلك ولئن كان ففي غاية القلة و
الندرة وحيث ان مخالطة العرب وتتبع استعمالاتهم قد يوجب العلم بالوضع لكثرة الاستعمال والترديد
بالقرائن وهو الاغلب وقد لا يؤدي الى العلم وانما يحصل منه الظن لقلة وقوع الامرين الا انهم يحكمون
بوضع بعض الالفاظ ولا يتوقفون فيه ويدعون الظهور في البعض الاخر ولا يحكمون بالقطع بل ربما اظهر
والترديد والاشكال والاولان تجه على الاشكال في الثاني دون الثالث كما لا يخفى واما الثاني فحصول القطع
فيه يتوقف على امرين الاول كثرة الاستعمال والترديد كما في القسم الاول والثاني كثرة المستعملين والمترددين
بحيث يتحقق بهم التواتر لو اخبروا وذلك لان اقصى ما هناك ان ترديد الواحد في قوة اخباره الناشي
عن اعتقاده فكما ان اخباره بالوضع لا يفيد القطع فكذا ما هو بمنزلته مع ان بين الخبر والترديد هنا
فرقا بينا فان الظن من الاخبار انما هو على العلم واليقين بخلاف الترديد بالقرائن فانه ربما يكون لثبوت
الوضع عند المستعمل بالنقل وغيره مما يفيد الظن فيتسع فيه دائرة الاحتمال وبذلك يضعف الظن
الحاصل فيه ودعوى ان الترديد ظ في القطع كالاخبار في حيز المنع ولو سلم فالظهور فيه ليس كالظهور
في الخبر قطعا فان قيل قد ذكر جمع من محققي الاصول ان طريق الترديد بالقرائن وهذا ينافي ما ذكرتم
من التقسيم لا يقال لعل المراد ان الترديد من جملة الطرق قطعا كالتواتر والاحاد لانه فهم لا يفيد القطع لانهم
قد ذكروا ذلك في الجواب عن حجة النافين للحقيقة الشرعية وقد اخذ فيها المستدل ان طريق
الاحاد لا ينفع لعدم افادته القطع فلو كان الترديد ظنيا كان كالاحاد فلا يستقيم الجواب المذكور قلنا
من الترديد بالقرائن مما قد يفيد القطع ويحصل به العلم بوضع اللفظ وهذا القدر كاف في صحة النسبة الى

القطع في قولهم طريق قطعي والغرض منه انه ليس من قبيل الاحاد الذي لا يفيد الا الظن على ما زعم المستدل وليس
المراد ان طريق الترديد لا يكون الا قطعيا كالمتواتر كيف وقد علمت ان الترديد قد لا يفيد الا الظن بالوضع
ومع ذلك فلا يمكن ان يدعى فيه القطع مطلقا واعتبار الانتهاء الى القطع فيه اصطلاحا مع بعده يقتضي خروج
الظني منه من طرق الوضع لخروجه عن الترديد بهذا القيد وعدم دخوله في التواتر والاحاد قطعا مع ان الظن
كونه من جملة الطرق فان الظن الحاصل منه لا يقصر عن الظن الحاصل من خبر الواحد بل قد عرفت انه ربما كان
بمنزلة الخبر في قوته واعتبار الخبر مع ذلك دونه تحكم محض على ان اعتبار القطع في مفهوم الترديد بالقرائن يقتضي
ان يكون قولهم وهذا طريق قطعي بمنزلة ان يقال ان هذا الطريق القطعي وهو فائدة في هذا الحمل اصلا **الرابع** الاستقراء
وهو العمدة في تحصيل اللغة والمطالب الادبية وهو قد يكون قطعيا كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل
المعلومة وقد يكون ظنيا كما في اكثر المسائل التي اختلف فيها علماء العربية ولا يشترط في القطع كونه تاما كما ظن لانا نقطع
برفع الفاعل ونصب المفعول وليس الاستقراء فيهما بتام كيف ولو اشترط التام لزم امتناع حصول القطع بواسطة
الاستقراء اذ لا حصر لاستعمالات العرب مع ان علماء العربية كثيرا ما يدعون القطع في المسائل الادبية ولا مستند
لهم سوى الاستقراء والفرق فانا نفرق بالفرق بين رفع الفاعل والعطف على الضمير المجرور بدون اعادة الجار
ليس الا للقطع بالاول دون الثاني والفرق بين هذا الطريق وما قبله ان الاول لمن لا يعلم شيئا من اللغة
وهذا للعالم باصل اللغة والطالب للزيادة فيه وربما يظهر من بعضهم ان الترديد اعم من الاستقراء وما تقدم من
الترديد من الاقسام والاحكام مبني على هذا الاصطلاح والامر فيه هين اذ لا مشاحة فيه **الخامس** طريق
اللزوم وهو الاستدلال على الحقيقة اللغوية بانتفاء لازم المجاز كوجود العلاقة المصححة او القرينة الصارفة
كما اذا استعمل اللفظ في اللغة فيما ليس بينه وبين المعنى الذي وضع له شيء من علائق المجاز فان ذلك
يقتضي ان الاستعمال على وجه الحقيقة اذ العلاقة من لوازم المجاز فيلزم من انتفائها انتفاء المجاز لان انتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وانتفاء المجاز يستلزم ثبوت الحقيقة لا يخفى الاستعمال الصحيح في الحقيقة
والمجاز فاذا انتفى الثاني منهما ثبت الاول قطعا ومثل هذا ما اذا فهم اهل اللغة من اللفظ المستعمل في معنى

في غير

من غير ان يكون هناك قرينة تدل عليه وذلك كما لو قال الرجل الغلامه ائتني بكذا وسمى له شيئا يأتي به فانه
يأتي به فانه يدل على ان حقيقة اللفظ هي ذلك اذ لو كان مجازا لتوقف الفهم منه على نصب القرينة الصارفة
كما هو شان المجاز وحيث لم يتوقف عليها كما هو المفروض فهو حقيقة في المعنى لانتفاء الواسطة كما عرفت
السادس وجود علامات الحقيقة كالتبادر وصحة السلب وعدم صحة السلب في استعمالات اهل اللغة و
يحصل العلم بوجودها في اطلاقاتهم من استقراء ما يحكى عنهم من المخاطبات نظما ونثرا وربما يحصل من النقل والاخبار
الثقة وهو قليل السابع استنباط العقل من النقل كما يقال ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم لدخول الاستثناء
فيه لاي فرد يراد والاستثناء هو اخراج بالولاه لوجب لدخول ولازم ذلك ان كل فرد من افراد الجمع المحلى
باللام مما يوجب دخوله فيه لولا الاستثناء ولا يجب دخوله فيه الا واللفظ متناول له بالوضع وهو معنى
العموم وكما يقال الخمر في اللغة ليس مقصورا على المتخذ من العنب لانه قد جاء في اللغة موصوفا بهذا الوصف
والاصل في الوصف هو التخصيص والاخراج اذ انه قد استثنى منه التمري والاصل في الاستثناء الاتصال
فعلم ان للخمر نوعا غير المتخذ من العنب ايضا ومن هذا القبيل استدلال الفقهاء بصحة الحمل في القضايا الكلية
الواردة في كلام الفصحاء على ان المحمول موضوع لما يعم الموضوع اوليا وهيه فانه قد يقال انه ورد في اللغة حمل
احد المفهومين على الاخر كليا والحمل كليا لا يصح عقلا الا اذا ساوى المحمول الموضوع او كان اعم منه فعلم
انه لم يوضع في اللغة لما هو اخص منه لا يقال هذا كله تمسك بالادلة العقلية في المطالب الوضعية التي لا مدرك
لها سوى النقل على ما صرحوا به لان الحجة في ذلك كله هو المقدمات النقلية وما يلزمها من اللوازم اليقينية
البينة اللزوم لها ولوازم النقليات حجة في المطالب الوضعية لان حجية اللازم يستلزم حجية الملزوم
قطعا والا لزم انفكاك اللازم عن الملزوم مع ان الممتنع في الوضعيات الدليل القطعي المحض كما صرحوا
به وهذا لا يقتضي انحصار الدليل في النقلي المحض كيف والنقل لا ينقل بالدلالة في شيء من الدلالة بل
في ذلك من حكم العقل ولقرينة ضرورة توقف النقل على العلم بحجيته واعتباره وهو عقلي وما قيل
من ان معرفة اللغة اما بالنقل البحت او ممعونة من العقل فالمراد منه انها اما بطرف النقل كما يقال هذا

موضوع لذلك او بانضمام مقدمة عقلية اليه كما في غيره وان كان للعقل دخل في كلا القسمين كما لا يخفى

الثاني الاستصحاب وهو ان يثبت الوضع للمعنى عرفا فيحكم بثبوته لغة ايضا لان الاصل عدم النقل وهذا

طريقة معروفة في الاصول وقد بنوا عليها كثيرا من المطالب الوضعية كوجود الفاظ العموم وكون الامر للوجوب

والنهي للتحريم وغير ذلك مما سيأتي في محله الثالث وطريقة معرفة الحقيقة العرفية وجود علامات الحقيقة

وامارات تعادها هي ثلثة الاول التبادر وهو فهم المعنى من اللفظ مع التجرد عن القرينة او قطع النظر عنها وانما كان

ذلك علامة للحقيقة لان استفادة المعنى من اللفظ اما ان يكون لمناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى يقتضي

الانتقال من اللفظ اليه كما ذهب اليه بعض الناس اولا وعلى الثاني فلا بد من الوضع لان الفهم بدون

الوضع والمناسبة مستحيل قطعا لعدم الربط بين اللفظ والمعنى على هذا التقدير وح فاما ان يستقل الوضع

بافادة المعنى المراد ولا يتوقف على القرينة الصارفة عن غيره وذلك لان الوضع له وهو الحقيقة

او لا يستقل بل يكون موقوفا عليها لان الوضع ليس له بل لما يشاكله ويناسبه وهو المجاز ولما كان القول

بالدلالة الذاتية باطلا كما مضى مشروحا وكان المفروض هنا حصول الاستفادة من مجرد اللفظ بدون توسط

القرينة كان السبب في فهم المعنى وضع اللفظ فيكون حقيقة واعترض عليه من وجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ

في الدلالة الوضعية موقوف على العلم بالوضع لان الدلالة الوضعية على ما صرحوا به فهم المعنى من اللفظ عند

اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع فلو كان العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى كما ذكرتم لزم الدور وجوابه

انا لا نم توقف الفهم في الدلالة الوضعية على العلم بالوضع فان الاشتهار يقتضي تبادر المعنى وفهمه من اللفظ

المجرد قطعا لحصول المؤانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم للاشتهار لا يقتضي العلم بالاشتهار فضلا عن العلم

بالوضع وتحقيقه ان وضع اللفظ اما ان يكون بتعيينه بازاء المعنى او لتحقق الغلبة والاشتهار فيه

على الثاني فالسبب في الفهم هو نفس الغلبة والاشتهار وكذا على الاول ان كان فهم المعنى بعد حصول

الامرين واما اذا كان قبلهما كما في اوايل الاستعمال فالفهم المعتبر ح موقوف على العلم بالوضع مقابل انما

يتوقف عليه في صورة نادرة هي كون الوضع تعيينا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار نعم حصول الفهم

الثاني

الاول

ان السبب للفهم هو ذلك فعلم ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع

مقدم موقوف

مطلقا موقوف على نفس الوضع اما فيما اذا كان موقوفا على العلم بالوضع كما في هذه الصورة فقط واما اذا كان بالغلبة
والاشتهار فلان الوضع اما ان يحصل بهما او بالتعيين السابق عليهما وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع اي صل
بالاشتهار وعلى الثاني فان التوقف في الفهم وان كان هو الاشتهار لكن لما كان الاشتهار فرع التعيين كان
التعيين سببا بعيدا في الفهم فيتوقف عليه الفهم فالوضع في جميع الصور من شرائط الدلالة وهذا الاعتبار
كانت الدلالة منسوبة اليه لا باعتبار العلم كما ظن كيف والقول باعتبار العلم مع القول بان التبادر علامة
الحقيقة دور صريح لا مدفع له وكون التبادر علامة مما اتفق عليه الجمهور بل الظ انه لا خلاف فيه اصلا فلم يبق الا
القدح في توقف الدلالة على العلم بالوضع وعدم اعتبار العلم بالوضع في دلالة اللفظ لا يستلزم كون الوضع
بمجرده كافيا في حصول الفهم اذ لا بد من تعلق السبب بالسامع فان وضع اللغة ثابت متحقق ولا يفهمها كل احد
كان الذي اعتبر العلم بالوضع انما اراد هذا التعلق الذي هو بمنزلته نظرا الى ان مجرد الوضع لا يكفي في حصول
الفهم وهذا مما لا غبار عليه ب النقض بالمشترك فانه حقيقة في معانيه ولا يتبادر شيء الى الذهن وجوابه
ان التبادر انما جعل علامة الحقيقة والعلامة انما يلزم فيها الاطراد دون الانعكاس فلا يلزم من عدم التبادر
انتفاء الحقيقة والتحقيق ان التبادر متحقق في المشترك فانه انما يتوقف على القرينة في تعيين المراد منه لا في
فهم المعنى وقد عرفت ان الارادة خارجة عن الدلالة وبهذا يحصل جواب لو اورد النقض على الدليل المجاز اعني عدم
التبادر كما يظهر من بعض الاصوليين لكن الحق ان علامة المجاز تبادر الغير لا عدم التبادر لتحققه في اللفظ الموضوع
قبل اشتهاره فيما وضع له فانه لا يتبادر منه المعنى في محل الحاجة الى العلامة مع انه حقيقة بنص اهل اللغة
ومنهم من جعل علامة الحقيقة عدم تبادر الغير ليدخل المشترك فانه يصدق على كل واحد من معانيه انه لا
يتبادر غيره وان لم يتبادر هو وفيه ان دخول المشترك لا يتوقف على ذلك لتحقق التبادر فيه كما عرفت
والغير فان اللفظ الموضوع للمعنى اذا استعمل في غيره قبل اشتهاره فيه فانه يصدق عليه انه لا يتبادر منه
غيره مع انه مجاز قطعا وقد ظهر من ذلك ان علامة الحقيقة والمجاز ليس تبادر المعنى وعدم تبادره ولا تبادر
الغير وعدمه بل تبادر المعنى وتبادر غيره وان النقض بالمشترك مندفع مطلقا سواء اورد على الحقيقة او على

المجاز فتح النقض بجزء المعنى ولازمه فانه يتبادر من اللفظ المجرد عن القرينة وليس حقيقة فيه بل في الكل
والملزوم وجوابه ان التبادر هو فهم المعنى من اللفظ الموضوع بلا واسطة غيره وفهم الجزء واللازم انما يحصل
بتوسط الكل والملزوم ولو قلنا باعتبار الارادة في الدلالة انتفت الدلالة في الجزء واللازم رأسا لانها على هذا
القول انما تفهمان غير مرادين ويرادان غير مفهومين والنقض بالمجاز المشهور فان المتبادر فيه هو
المعنى المجازي ولذا كان الحمل فيه على الحقيقة محتاجا الى القرينة وجوابه ان الشهرة في المجاز المشهور
قرينة المجاز على ما صرحوا به فانهم قالوا لا فرق بين المجاز المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج الى
القرينة وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور هي الشهرة بخلاف غيره قيل ومعنى كون الشهرة قرينة
ان فهم المعنى يتوقف على اعتبارها والالتفات اليها وليس المعنى ان الفهم يحصل بها مطلقا اذ لو بلغ اللفظ
في الاشتهار الى حد لا يحتاج معه الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة قطعا ولم يكن من المجاز في شيء ثم ان هذه القرينة
لما كانت لازمة للفظ غير منفكة عنه كان الحمل على خلاف ما يقتضيه محتاجا الى قرينة يزول بها حكمها وارادة المعنى
الحقيقي من المجاز المشهور انما يفتقر الى هذه القرينة لا الى قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز والمانع للحقيقة
هو الاحتياج الى القرينة في الفهم والدلالة ففي المجاز المشهور كل من الحقيقة والمجاز يفتقر الى القرينة الا ان بين
القرينتين فرقا فان قرينة المجاز ما به يتم به امر المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما به يزول المانع عنها هذا
والحق ان المجاز المشهور ليس بثابت وان كان مشهورا فان الاشتهار ان بلغ حدا يتبادر معه المعنى
كان حقيقة كما اعترفوا به والا لم يؤثر في فهم المعنى وان التفت السامع اليه كما يحكم به الوجدان ووجود شهرة
يفهم بها المعنى مع الالتفات والملاحظة لا بد وانها مجرد فرض لا تحققه الثانية من علامات الحقيقة عدم
صحة السلب عكس المجاز فان علامته صحة السلب وذلك كما في الانسان يطلق على البليد ولا يصح سلبه
عنه والحمار يطلق عليه ويصح سلبه عنه والاول حقيقة والثاني مجاز والوجه في ذلك ان وضع السالبة
الحملية لسلب المحمول عن الموضوع في نفس الامر فلا يصح استعمالها حقيقة الا اذا تحقق السلب لكن
فلو اطلقت وجب الحمل عليه لان الاصل في الاستعمال الحقيقة واعترض بان عدم صحة السلب انما

الثانية

يعلم اذا علم ان اللفظ حقيقة في المعنى فان المعنى المجازي يصح سلبه قطعا فلو كان العلم بالحقيقة موقوفا على العلم
بعدم الصحة السلب لزم الدور ومثله الكلام في صحة السلب فانه انما يعلم اذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية فلو
كان العلم بذلك موقوفا على صحة السلب لزم الدور وتقريره ان اريد بالمعنى الذي يصح سلبه اولا يصح جميع المعاني
حقيقية كانت او مجازية فلا ريب في فساد الحكم بالصحة او عدمها وان اريد منه المعنى الحقيقي خاصة فهو طرد
والقول فان اللفظ المستعمل في الجزء او اللازم المجهول كالانسان والناطق والكاتب لا يصح فيه السلب وهو مجاز
والجواب عن الاول بوجهين احدهما ان المراد صحة السلب وعدمه في العرف على الاطلاق اي في الكلام المجرد
عن القرينة فح لا اشكال وذلك لانه اذا صح في العرف ان يقال للبليد ليس بحمار مع تجرد الكلام عن القرينة
المعينة للمراد علم ان الحمار لم يوضع لما يتناول البليد والا لم يصح سلبه عنه الا بقرينة واذا لم يصح في العرف ان يقال
ليس بانسان مع التجرد علم ان الانسان موضوع لما يتناوله والا لصح سلبه عنه من غير قرينة وذلك واضح
وثانيهما ان المراد من صحة السلب صحة سلب المعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر لا مطلق المعنى حتى
يلزم فساد الحكم بالنفي ولا خصوص المعنى الحقيقي ليلزم الدور في العلامة وتوضيح ذلك انا نعلم ان في اطلاق
الحمار على البليد قد لوحظ معنى الحيوان الناهق فان اطلاقه عليه انما هو بهذا الاعتبار مع انه يصح سلب هذا
المعنى بعينه عنه في نفس الامر فيقال البليد ليس بحمار اي ليس بحيوان ناهق في نفس الامر فيكون مجازا
فيه اذ لو كان حقيقة لكان البليد حمارا اي حيوانا ناهقا في نفس الامر والمفروض خلافه واذا عرفت
معنى صحة السلب الذي هو علامة المجاز بين لك المراد من عدم صحة السلب الذي هو علامة الحقيقة وقد اجيب في
المشهور وعن هذا الاعتراض بوجهين على احدهما ان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف في الدلالة على المجاز اذ لو كان حقيقة
القول لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة اليه الثاني ان الدور انما يلزم لو اطلق اللفظ لمعنى ولم يعلم انه حقيقة او مجاز
اما اذا علم معناه الحقيقي او المجازي ثم استعمل اللفظ في مورد ولم يعلم اي المعنيين هو المراد امكن ان يعلم بصحة
نفي المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو المجازي فيعلم به ان اللفظ في هذا المحل مجاز وفيهما نظر اما الاول فانه
تمسك باصل الاستعمال والمقصود اثبات الحقيقة والمجاز بالامارات والعلامات على ان ذلك انما يندفع

به الدور في علامة المجاز اعني صحة السلب بناء على انه قد يعرف بها كون اللفظ مجازا فيما استعمل فيه العلم بانه مسلوب
حقيقة بنقل من اهل اللغة او بعلامة اخرى واما الدور في علامة الحقيقة فلا يندفع به اذ لا يتحقق العلم بعدم صحة
سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى ما لم يعلم كونه منها والمفروض حصول العلم به من العلم بعدم الصحة فالدور باق
لم يندفع واما في الثاني فلان العلامة انما يطلب في مقام الشك في الوضع والتردد في ان اللفظ المستعمل في المعنى
حقيقة فيه او مجاز واما مع العلم بان اللفظ حقيقة في هذا المعنى مجاز في الاخر فالحاجة الى العلامة منتفية قطعا
اذ مع امكان ارادة الحقيقة يتعين الحمل عليها لكونها الاصل وبدونه يكون امتناع الحقيقة قرينة الحمل على
المجاز وليس هذا من العلامة في شيء والا لزم ان يكون كل قرينة مع ان ذلك لو صح لاقتضى ان يكون
كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المعنى الحقيقي علامة المجاز
وصحة سلب المعنى المجازي علامة الحقيقة وعدم صحة السلب بالعكس وهم لا يقولون بذلك فانهم
خصوا صحة السلب بالمجاز وعدمها بالحقيقة وعن الثاني بان ذلك انما يتجه لو كان المراد صحة السلب باعتبار
حمل الشيء على ما هو مغاير له كما في قولك زيد ليس بحجر اذا اردت سلب مفهوم حجر عن ذات زيد اما لو
اريد صحته باعتبار حمل الشيء بمعنى هو هو كما تقول البليد ليس بحمار اي مفهوم البليد ليس هو مفهوم الحمار
او باحد الاعتبارين من الحمل على النفس او المغاير فان ذلك لا يتجه اصلا لان علامة الحقيقة على هذا التقدير
عدم صحة السلب بكلا الاعتبارين او باعتبار الحمل على النفس فقط وانها لم توجد في صورة استعمال
اللفظ في جزء المعنى او لازمه لامتناع حمل الكل والملزوم عليهما بهذا الاعتبار وان صح بالاعتبار الاخر
ويمكن ان يقال ان العلامة عدم صحة السلب بمعنى الحمل على المغاير لكن لا مطلقا بل باعتبار الاتحاد مع المستعمل
فيه بحسب المفهوم فح فلا اشكال في صحة العلامة بذلك الاعتبار اصلا ولا يذهب عليك ان هذا التحقيق
لو صح فلا يقتضي سقوط اثر هذه العلامة بالكلية بل فيما اذا تحقق التصادق بين المعنى المسلوب والمستعمل
فيه اذ لا ريب في صحة العلامة مع تباين المعنيين وح فيمكن الجواب بتخصيص العلامة القول لكنه خلاف
المعروف من القوم فلا تغفل **الثالث** الاطراد وهو ان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال

الثالث

في مورد يجوز استعماله في كل ما يشاركه في ذلك المعنى كالعالم لما صدق على زيد لعلمه صدق كل ذي علم
لذلك كذا قيل وفيه نظر لان المجاز قد يطرد اما على القول بان المصحح للتجوز هو العلاقة فظاهر واما على
القول بوجوب نقل الاحاد فلان المراد منه نقل نوع اللفظ كالاسد في نوع المعنى كالشجاع وليس
المراد شخص اللفظ والمعنى والا لزم انسداد باب المجاز بالكلية نعم عدم الاطراد وهو ان يستعمل
لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في اخر مع وجود ذلك المعنى فيه علامة المجاز لدلالته على ان المصحح
الاستعمال هو العلاقة لان دون الوضع لان التخلف عن الوضع ممتنع لعدم انفكاكه عن الاذن
في الاستعمال بخلاف العلاقة فان التخلف عنها جائز عقلا بل واقع لغة للاتفاق لعل القائل بان الاطراد
علامة الحقيقة جعل العلامة وجوب الاطراد لا اصل الاطراد ولا ريب في كونه من خواص الحقيقة وح فلا يرد
الاعتراض بان المجاز قد يطرد لانه وان اطرد فلا يجب اطراده لانا نقول العلم بوجوب الاطراد موقوف على العلم بالوضع
الذي هو سببه اذ بدونه يجوز الفعل كونه اتفاقيا غير واجب فلو كان العلم بالوضع موقوفا على العلم بوجوب
الاطراد على ما يقتضيه الحكم بكونه علامة لزم الدور واعترض على الحكم بان عدم الاطراد علامة المجاز بان السخي
يطلق على غير الله تعالى للجود والله جواد ولا يقال له السخي وكذا الفاضل يطلق عليه تعالى والله تعالى عالم ولا يقال
له الفاضل والقارورة تطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدن والكوز مما يستقر فيه الشيء ولا
يسمى قارورة والجواب ان الامتناع في الاولين لمنع الشرع لكون اسماء الله توقيفية او اللغة بناء على
ان السخي اسم للجواد الذي من شانه البخل والفاضل للعالم الذي من شانه الجهل وفي الاخير لنقله في العرف العام
الى المقر الخاص اي المتخذ من الزجاج قيل قد يعرف المجاز بجمعه على صيغة تخالف صيغة جمعه لمسمى اخر
هو فيه حقيقة ووجه دلالته انه لا يكون متواطيا فيهما واما مشترك او حقيقة ومجاز والاشتراك مرجوح
بالنسبة الى المجاز فتعين المجاز مثاله الاسور جمعا للامر بمعنى الفعل ويمتنع فيه اوامر الذي هو جمع الامر
بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه باتفاق وهكذا الانعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالامر
والاصفر وبالتزام تقييده فلا يستعمل في ذلك المعنى عند الاطلاق نحو نار الحرب وجناح الذل ويكون

اطلاقه لاحد مسميه موقوف على نظقه بالاخر نحو مكر واو مكر الله ولا يليق مكر الله ابتداء وفي الجميع نظر اما الاول فلانه يمكن
باصل الاستعمال وليس من العلامة في شيء ولو كان فلا اثر لاختلاف جمع اذ رجحان المجاز يقتضي الحمل عليه كلما
دار اللفظ بينه وبين الاشتراك سواء الجمع وغيره واما في الثاني فلان التقييد غير ملتزم فيما ذكروه ولا في غيره من
المجازات فانه يصح ان يقال اوقد العدو نار الحرب واطفاء الله تلك النار قال الله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله
وقال واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين نعم لا بد في المجاز من القرينة ولا تسمى قيدا ولو اريد ذلك لوجب ان
يقال التزام القرينة مكان التزام التقييد واما في الثالث فلمنع التوقف وعدم تسليم الالتزام وكفى شاهدا على ذلك قول الله تعالى
افامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله ولعل المراد من الالتزام والتوقف غلبة الاستعمال على هذا الوجه وندرة خلافه فلا يوجب
ما ذكر لكن في دلالة الغلبة على المجاز نظر واعلم ان المجاز كالحقيقة قد يعرف بالنقل من اللغة كالاسد في الشجاع واليد
في النعمة والغيث في النبات والاصابع في الانامل وبعض اهل اللغة جعلوا انه مجاز كان يصرحوا باسمه وحده او خاصته
وقد يشكل التمييز بين الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث ان الاكثرين خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بصعب الفرق
بينهما غالبا اذ لم يصرحوا بالاسم ولا بالحد والخاصة الا نادرا لكن الظ انهم متى قالوا اسم لكذا ولكذا فانما يعنون به الحقيقة
وقد ذكر بعض المحققين ان اول ما يذكرونه في القول مقدما على غيره هو المعنى الحقيقي لبعد تقديم المجاز على الحقيقة في
الذكر وكذا كون الجمع مجازات وهو قريب ثم اعلم ان بعض الناس ذهب الى ان اللغة تثبت بالقياس
اذا كان بين الاصل والفرع جامع يصلح للغة كتسمية النبيذ خمرا الحاقا له بالعقار لمعنى مشترك هو التخمير للعقل
وكذا تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا لجامع ايلاج المحرم والاخذ بالخفية واستدلوا عليه بدوران التسمية
وجودا وعدما وبقياس اللغة على الاحكام واجاب الجمهور عن ذلك بان الدوران منقلب وحكم الاصل في القياس
مطلقا ولو سلم فهو قياس مع الفارق لان المستند هناك هي الادلة الشرعية وهي هنا مفقودة وسيجيء
لهذا زيادة تحقيق في مسائل الدوران انشاء الله تعالى **قوله** واما الشرعية فخفي وجوده لخلاف والحق وجوده اعلم
ان الخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى مخاطب يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب حين صدور الخطاب في توجيه
الكلام لان الغرض من القاء الكلام الى المخاطب تفهيمه المعنى والدلالة به على المعنى المقصود والمراد من المعلوم

ان ذلك

ان ذلك انما يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة عنده والاوضاع المعلومة لديه فيجب الحمل عليها تحصيلا
للغرض وصونا لكلام الحكيم عن اللغو والعبث ولان الحمل على ما لا يفهمه المخاطب يستلزم الاغراء بالجهل والتكليف
بما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب هذا وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه ليبين لهم وفي الحديث ان الله اجل من ان يخاطب قوما بخطاب ويريد منهم خلاف ما
يلبسانهم وما يفهمونه واذا ثبت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها حال الخطاب فتكليف
الغائب والمعدوم انما يعلم بتحصيل فهم الحاضر المخاطب مع ضم مقدمة اخرى هي ان التكليف الغائبين والمعدومين
هو التكليف الموجودين الحاضرين وذلك لانه ان لم يكن الغائب تابعا للحاضر في التكليف فاما ان يكون الحاضر
تابعا للغائب في ذلك او يكون كل منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات بان يحمل كل منهما
تلك الخطابات على مقتضى اصطلاحه وعرفه وكلا الامرين باطل اما الاول فلان تكليف الحاضر بتحصيل فهم
الغائب والمعدوم تكليف بالمحال لعدم التمكن من المعرفة ولزوم التكليف بالامور المتناقضة واما الثاني
فلاشتراك التكليف واتحاده في جميع الازمنة باجماع المسلمين بل الظ من الدين ولما ورد من ان حلال محمد
حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومن الامر بتبليغ الشاهد
الغائب في النصوص المتواترة ولما يلزم من الحرج والفساد الظ بتغير العرف واختلاف الاصطلاحات
وعن العامة ان حكم الله تعالى في الاولين والاخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة وحادث يكون والاولون
والآخرون اشتركوا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم فريضة واحدة يسئلون الاخرون عن اداء الفرائض
كما يسئل عنها الاولون ويحاسبون كلهم بما يحاسبون به وحيث كان التكليف مشتركا بين الحاضرين والغائبين
متحدا بالنسبة الى الجميع ولم يكن الحاضر مكلفا بتتبع فهم الغائب وتحصيله كان الغائب مكلفا بتحصيل فهم
الحاضر لا محالة وكان تكليفه ابدا محصلا من ترتيب مقدمتين احدهما ان هذا الحكم معين هو حكم الله تعالى
في حق الحاضرين والثانية ان حكم الله تعالى في حق الحاضر هو حكم الله تعالى في حق الغائب مما لا ريب فيه لما عرفت
من اشتراك التكليف واتحاده بالنسبة الى الجميع فالعمدة اذا تحصيل فهم الحاضرين وبيان الطريق الى ذلك

ليصح الحكم في المقدمة الاولى اليقينية ويتم الاستدلال بالقياس المذكور وذلك قد يكون معلوما كما في الالفاظ الباقية
على معانيها الاصلية التي لم يعرض لها التغير والنقل في الشرع او العرف كلفظ الماء والارض والتراب وغيرها
وقد يكون مشتبها لبعد العهد واحتمال النقل والتغير وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الالفاظ المستعملة في الخطابات
الشرعية اربعة اقسام ا ان يكون المعنى المتفاهم منه حال الخطاب هو المعنى المفهوم عندنا ولم يحصل فيه نقل ولا تغير
وهذا هو اكثر الالفاظ المتكررة في الاستعمالات ب ما يكون المعنى المفهوم حال الصدور مغايرا لما نفهم منه
عندنا كالوطل والاوقية والدرهم ونحوها فانا نعلم ان هذه الالفاظ في ضمن الصدور كانت موضوعة لما نغاير
المفهوم منها في هذا الزمان ج ما ثبت له عندنا معنى معلوم ولم نعلم ان معناه في ضمن الصدور هو هذا
المعنى او غيره كصيغة الامر والنهي والفاظ العموم وغيرها مما ثبت كونها حقائق في معانيها الموضوعة
بحسب العرف وقد حصل الشك في كونها حقائق فيها ايضا في اللغة ام في غيرها د ما علم فيه النقل والتغير لكن
حصل الشك في مبدء حصولها بحيث يتردد في تقدمه على صدور تلك الالفاظ وتاخره عنه ومحل النزاع
من هذا القبيل ظ فانا نقطع بان الصلوة والزكوة والحج مثلا موضوعة في اللغة بمعنى الدعاء والنماء والقصد
وكذا نقطع بنقلها الى الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة وانما حصل الشك
في ان نقل تلك الالفاظ هل كان متحققا زمان صدور الخطابات الشرعية المشتملة عليها ليكون حقائق
شرعية ام لا بل كانت تلك الالفاظ باقية على معانيها اللغوية زمان الصدور ثم حدث النقل والتغير
في زمان الشريعة ليكون حقائق شرعية والحال في القسم الاول ظ واما الثاني فان كان المعنى المفهوم حال
الصدور معلوما عندنا بالتتبع والنقل تعين حمل اللفظ عليه والا لحقه حكم المجمل ولا يجوز حمله على المتفاهم
في هذا العرف على كل حال واما الثالث فالواجب فيه حمل اللفظ على ما نفهم منه في العرف العام بناء على
ان ذلك هو المفهوم منه بحسب اللغة وفي زمان صدور اللفظ ايضا وذلك لان اللفظ المفروض من الالفاظ
الموضوعة في زمان الصدور لكونه مستعملا فيه بالفرض استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز
وكلاهما يستلزم الوضع فهو موضوع اما لهذا المعنى او لغيره والثاني يستلزم النقل وتعدد الوضع وهو خلاف

الاصل

الاصل والظ فتعين الاول وهو المط واما الرابع فمقتضى الاصل فيه حمل اللفظ على المعنى الاول للان المفروض
كونه حقيقة فيه مجازا في الثاني بحسب اللغة وصيرورته حال الصدور حقيقة في الثاني مجازا في الاول متصرف
الشرع او غيره على العكس مما كان عليه امر غير معلوم لحصول الشك في مبدء النقل والتغير كما هو المفروض فيجب الحكم بقاء
الاول وانتفاء الثاني اذ الاصل تاخر الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم الرافع ومن هذا يعلم ان نفي الحقيقة
الشرعية هو مقتضى الاصل والقاعدة ولكن هنا ادلة واما راه يظهر منها حصول النقل والتغير في زمن الشارع
كما يدعيه المثبتون للحقيقة الشرعية ولولاها لكان القول بالنفي هو المتجه احدها وهو المعتمد الاستقراء فانا
نجد هذه الالفاظ في الكتاب العزيز والسنة النبوية واستعمالات الصحابة والتابعين قد استعملت في المعاني
الشرعية الحادثة غالبا وترى ان استعمالها في المعاني اللغوية السابقة في غاية الندرة والقلة حتى كاد لا يوجد منها
في الكتاب والسنة عين ولا اثر وهذا دليل على ان الشارع بنى الامر على هجر المعاني اللغوية ونقل تلك الالفاظ
الى المعاني الحادثة من اول الامر وليس هذا بادون من الاستقراء الحاصل من استعمال ارباب العلوم
والصنايع والحرف فان اصطلاحاتهم انما تعرف غالبا من تتبع استعمالاتهم وتصفح اطلاقاتهم وان وقع
التصريح بالوضع من ارباب العلوم في بعض الالفاظ فانا نعلم ان الجميع بل الاكثر لم يحصل بواسطة التصريح
بل انما حصل الاكثر بالتتبع والاستقراء بل الظ ان الاستقراء هنا اقوى منه في الصنائع والعلوم اذ
المعاني اللغوية باقية فيها غير مهجورة فان الفعل مثلا وان كان عند النحاة اسما للكلمة المعروفة الا ان
استعماله في الحدث شايع معروف حتى ان النحويين كثيرا ما يستعملون الفعل في الحدث بخلاف مثل الصلوة
والزكوة فان استعمالها في المعاني الاصلية كاد ان يهجر بالكلية سيما في كلام النبي صلعم واصحابه الثاني ان
هذه المعاني الحادثة التي اثبتها الشارع مما تتوفر الدواعي الى التعبير عنها لمسيس الحاجة اليها وكثرة بيانه عن الاحكام
او للواحق وعظم الخطب بها حتى لا يقبل فيها عذر الجاهل لكفاية الواجب على من سنها بمقتضى
الحكمة ان يضع بازاء الالفاظ ليستغني بها عن تجشم مؤنة القرائن في الاستعمالات المتكثرة التي لا تتناهى
فان الاحتياج الى الوضع في هذه المعاني لا يقصر عن الاحتياج في الامور الضرورية التي لا يتم بدونها

المتكلم والمخاطبة فكما ان الوضع يجب هناك فكذا يجب هنا مع ان العادة قاضية بالوضع في مثل ذلك
الثالث انا نقطع بتحقق الغلبة والاشتهار في مثل الوضوء والغسل والصلوة والزكوة من الالفاظ المذكورة
الكثيرة الدوران في استعمال الشرع واصحابه ومع الغلبة والاشتهار فلا ريب في تحقق التبادر الذي هو علامة للحقيقة
فان التبادر انما يحصل بهما ويثبت منهما على ما سبق تحقيقه ووجود العلة يستلزم وجود المعلول الرابع ان
كثيرا من العبادات كالصلوة والزكوة والصوم والحج والوضوء والغسل كان ثابتا في الشرايع السابقة
معروفا عند الامم السالفة بل ظهر من بعض الاخبار ثبوت بعضها في الجاهلية عند مشركي العرب ومع
ذلك فلا يبعد دعوى كونها حقيقة قبل بعثة النبي ص فكيف بها بعد البعثة وانتشار الشريعة وقد يقال ان
ثبوت المسمى في الامم السالفة لا يدل على ثبوت التسمية عندهم اذ من الجايز ان يكون تعبيرهم عنها
بغير هذه الالفاظ بل الظ ذلك لان لغتهم غير العربية ويمكن دفعه بان الظ انهم كانوا اذا ارادوا
التعبير عن تلك المعاني باللغة العربية يعبرون بهذه الالفاظ وهذا كاف في ثبوت التسمية
قبل البعثة الخامس ان المسئلة من الموضوعات وهي مما يكتفى فيه بالظن وهو حاصل في الاثبات لشهرته
وشذوذ القول بالنفي فان الامدي والرازي وغيرهما نسبوا القول به الى القاضي ابي بكر ولم يسندوا
الخلاف في ذلك الى غيره وظاهرهم ان القول بنفي الحقيقة الشرعية مخصوص به وقد حكى جماعة من علمائنا
كالسيد المرتضى ره والشيخ الطوسي وابن ادريس وغيرهم اجماع العلماء في ثبوت الحقيقة الشرعية او الحمل على المعنى
الشرعي في بعض الالفاظ وليس الا لعدم الاعتداد بالمخالف على ان القولين لو تكافيا في الشهرة لكان الواجب
ترجيح قول المثبت ايضا لتقدم الاثبات على النفي كما ذكرنا في تعارض النص عن اهل اللغة ولا يعارض الوجوه
المذكورة اصالة تاخر الحادث وبقاء الثابت لان الاصل انما يكون حجة في مقام الشك وهو مرتفع بما
ذكرنا وما احتج به النافي من نقلهم الشرايع الى غير معانيها لفهمهم المخاطبين بها لكونهم مكلفين بما تضمنه
والفهم شرط التكليف ولو فهموها لنقل الكل الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او
بالاحاد والاول لم يوجد والا لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد العلم مع ان العادة قاضية في مثله

بالتواتر

بالتواتر وانه لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية لان اختصاص الالفاظ باللغات يجب دلالتها
بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض وكونها غير عربية لان اختصاص يستلزم ان لا يكون القرآن المشتمل
عليها عربيا وقد قال انا انزلناه قرآنا عربيا فهو ضعيف جدا واجيب عن الاول بوجوه الاول ان اشتراط
التكليف بالفهم انما يقتضي تفهيم تلك المعاني المرادة وكما ان ذلك يحصل بتفهيم النقل والوضع فكذا يحصل بالبيانات
النبوية فلا يلزم من نقلها الا تلك المعاني تفهيم ان تلك الالفاظ موضوعة لها منقولة اليها واعترض بان
الخلاف في الالفاظ المجردة عن القرائن كما ذكره غير واحد من الاصوليين في تحرير محل النزاع وح لا يمكن
ان يقال انه حصل تفهيم المعاني بالبيانات النبوية اذ في كل موضع وقع البيان تحقق القرينة والكلام فيما لا
قرينة فيه ولو قيل انه تحقق البيان في جميع الالفاظ فبعد تسليمه كلام اخر غايته انه لا فائدة لهذا النزاع
لا ان هذا الاسند لان غير صحيح ورد بان وقوع البيان النبوي في جميع الالفاظ انما يقتضي وجود
القرينة عند المخاطبين بها وذلك لا يقتضي وجودها عندنا الفرق ان عادة الرواة انما جرت بنقل
الخطابات الشرعية دون القرائن الحالية والمقالية فلا يلزم من تحقق البيان النبوي في جميع الالفاظ
انتفاء الفائدة في هذا النزاع اذ يكفي فيه وجدان الخبر مجردا عن القرينة عندنا فانه يحمل على المعنى الشرعي
على القول بالثبوت واللغوي على النفي والفرق ان النزاع كما عرفت انما هو في هذه الالفاظ المتداولة
على السنة المشرعة انها موضوعات شرعية او مجازات لغوية وهذا لا يتوقف على كون بعض تلك الالفاظ
مجردا عن القرينة اذ لو فرض تحققها في جميعها كان النزاع بحاله غايته ان يكون عديم الفائدة وذلك
لا ينفي اصل النزاع وغرض النافي ليس الا نفي كون تلك الالفاظ حقايق شرعية فلو بني الكلام على
وجود اللفظ المجرد عن القرينة لاتجه ان يقال ان ذلك انما دل على انتفاء النقل على هذا التقدير وهو غير
تم وان لزم منه انتفاء الفائدة في النزاع كما لا يخفى الثاني انا لا نم ان الشارع لو نقل تلك الالفاظ
الى غير معانيها وفهمها المخاطبين بها لنقل الينا قوله لمشاركتنا لهم في التكليف قلنا ذلك انما يقتضي
موجود الاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيل العلم بما كلفوا به فان حصل العلم والا سقط التكليف

الثاني

بها ووجب الرجوع الى الاصول المقررة والقواعد الممهدة كما في ساير الاحكام ولا يقتضي ذلك نقل التعليم
البناء والاعلام الجميع ولكانت الاحكام الشرعية باسرها معلومة عند جميع المكلفين متضحة لديهم واشتهر
ذلك دليل واضح على فساد تلك الدعوى على ان غاية ما يمكن ان يقال انه يجب عليهم التبليغ والاعلام والتكليف
بالشيء لا يقتضي حصول الامتثال به **الثالث** ان تحقق التواتر لا يوجب وانتفاء الخلاف لان حصول العلم
بالتواتر مشروط بما ذكر في محله من الشرائط فربما كان الشرط حاصلا لطائفة غير حاصل لاخرى فوقع الخلاف وح
وان لم يتحقق التفهيم لاحدى الطائفتين الا انه قد حصل النقل بالنسبة اليهم وهو اللازم من الدليل المذكور **الرابع**
انا نختار انه بالاحاد قولكم نقل الاحاد لا يفيد العلم قلنا ثم لكن لا نم ان هذه المسئلة وهي ان الالفاظ موضوعة لتلك
المعاني من مسائل الاصول حتى يجب فيها القطع بل هي من المبادي التي يكفي فيها الظن وان عد مثل ذلك من
الاصول فلا نم ح وجوب القطع في كل مسئلة اصولية بل انما ذلك انما في مثل المسائل التي تتعلق بوضع الالفاظ لجواز
الاكتفاء بالظن كيف وهم لا ينكرون الاكتفاء بالظن في بيان المراد من اللفظ والفرق بينه وبين ظن
الوضع تحكم فانا لا نجد فرقا بين ان يحصل الظن بان المراد من اللفظ هذا المعنى وبين الظن بانه موضوع
فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريبة والقول لا فرق بين ان يقول اللغوي اللفظ
موضوع لكذا لغة وان يرد خبر من الشارع بان اللفظ موضوع لكذا شرعا فكيف يعمل بالاول دون
الثاني **الخامس** انه فهمها لهم ولنا بالتردد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم
بوضع اللفظ لا متناعه بالنسبة الامي لا يعلم شيئا منها وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم
والنقل ما يتناول هذا منعنا الحصر في التواتر والاحاد وان عنيتم بها التصريح بالوضع منعنا الملازمة
لجواز الاكتفاء بطريق التردد ثم لو استدل هكذا لو نقل لفهمه المخاطبين والا لعرى عن الفائدة ولو
فهم لتواتر النقل لتوفر الدواعي وتواتر بالنقل فلا نقل لكان اخفى واوثق لعدم ورود الايرادات
المذكورة على هذا التقدير نعم يرد انه ان اريد بالتفهيم ما لا يتناول التردد بل يختص بالتصريح منعنا
الملازمة الا ولا لعدم عراء الوضع عن الفائدة مع حصول التفهيم بالتردد وان اريد به ما يتناوله

الثالث

الرابع

الخامس

منعنا

منعنا الثانية لكون التفهيم بواسطة التردد بقرائن ليس بمظنة التواتر كما في التصريح مع ان توفر الدواعي
في مثل هذا غير مسلم كيف ولم ينقل بالتواتر ما هو اعظم من ذلك كما لا يخفى وعن الثاني اما اولا فبمنع الملازمة قوله
اختصاص الالفاظ بالمعاني انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها قلت ذلك فاسد وجهان
احدهما وهو الشهير في الجواب هو ان هذه الالفاظ التي هي حقائق شرعية مجازات لغوية والمجازات الحادثة
عرفية وان لم يصرح العرب باعادها اذ يكفي في صحة التجوز وجود العلاقة الثابت نوعها في استعمالات العرب
ولا يشترط فيه نقل الاحاد عنهم على الاصح والعلاقة المصححة موجودة في هذه الالفاظ قطعا فلا يلزم خروجها عن
العربية واعترض عليه بان ذلك انما يصح عربيتها لو كان استعمال الشرع اياها في تلك المعاني مستندا الى الوضع
اللغوي وتحقق العلاقة بينها وبين المعاني اللغوية وليس كذلك اذ استعمال الشرع اياها على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية ليس الا للوضع الشرعي اذ لو كان للوضع مع العلاقة لزم كون اللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة
ومجازا وهو باطل والقول بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز على ما ذهب اليه بعض الاصوليين لا يقتضي صحته اذا
جمع بين الحقيقة والمجاز هو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا واللازم هنا كون الاستعمال
في المعنى الواحد حقيقة ومجازا واحدهما غير الاخر فلا يلزم من صحة الاول صحة الثاني وقد يمنع فساد مثل هذا
الاستعمال بناء على ان المصحح علاقة تجوز لو اراد افراده على شيء واحد وليس علة مؤثرة حتى يمتنع فيه ذلك
وكون اللفظ حقيقة ومجازا باعتبارين ممكن لجواز هذه الحيثية في تعريف المجاز والحقيقة بل واقع ان قلنا بجواز
الجمع بين الحقيقة والمجاز في الاستعمال الواحد لكن ذلك على تقدير صحته لا يجدي نفعا في دفع الاشكال لان
غاية الامر جواز الاستعمال والجواز لا يستلزم الوقوع ولو استلزم فلا يقتضي كون الالفاظ الواردة في القرآن
باسرها كذلك وفيه ان الجواز كاف في هذا المقام لان المجيب مانع والمانع يكفيه الاحتمال وقد يجاب بانه يكفي
لتصحيح عربيتها كونها بحيث لو استعملها اللغوي في تلك المعاني كانت مجازات وقول المجيب هذه الالفاظ
التي هي حقائق شرعية مجازات لغوية معناه انها مجازات بالقوة لا بالفعل وهو كاف في التصحيح وهذا
ترى الشارح ان هذه الالفاظ لما كانت من موضوعات العرب بالاصل وقد نقلها الشرع الى معانيها

الشارع

الحادثة لمناسبة المعنى الاصلية اللغوية فهي حالة استعمالها في تلك المعاني الحادثة عربية ايضا لان لوضع العرب مدخلا
في وضعها واستعمالها وهذا القدر كاف في تصحيح عربيتها وفيه تكلف الثالث وهو التحقيق ان اختصاص
اللفظ باللغة ليس لدلالته بوضع تلك اللغة كما زعمه المستدل بل لعدم وضعه لمعناه في غيرها مع وضعه له في
تلك اللغة في الجملة وان لم يكن الواضع جميع اهل تلك اللغة وواضع الحقيقة الشرعية اعني الشارع من العرب
فالحقيقة الشرعية التي وضعها الشارع عربية كيف ولو كان المعتبر في الانتساب الى اللغة وضع الجميع لزم ان
يكون المنقولات والحقايق الاصطلاحية في كل لغة خارجة عنها غير منسوبة اليها فان واضعها البعض دون الجميع
وهذا ظاهر جدا كان منشأ التوهم عدم الفرق بين كون اللفظ عربية او كونه حقيقة لغوية وبينهما بون بعيد
فلا تغفل هذا كله على القول بان الواضع هو البشر اما على القول بان الواضع هو الله تعالى فليس المعتبر في كون
اللفظ عربيا وضع العرب اياه كلا ولا بعضا بل المعتبر فيه استعمال العرب اياه في محاوراتهم وتداولهم وقد اولهم
له في اطلاقاتهم وهذا المعنى متحقق في الحقيقة الشرعية اذ بعد وضع الشارع لها قد تداولها العرب وتخاطبوا
بها فيكون عربية فتدبر الرابع جميع المتاخرين قوله كونها عربية يستلزم ان لا يكون القرآن المشتمل عليها
عربيا قلنا لا محذور في ذلك فانا لا نسلم ان القرآن كله عربي والضمير في انا انزلناه للسورة لا القرآن فان القرآن
يطلق على السورة وعلى الآية كما يطلق على الجملة ولذا لو حلف ان لا يقرأ القرآن حيث يقرأ ثلثة منه
وصدق القرآن على السورة والآية لا ينافي صحة القول بانها بعض القرآن اذ المراد انه بعض القرآن الذي
هو الجملة واذا شاركت الجزء الكل في معناه صح الحكم عليه بالجزئية والبعضية بالاعتبارين كالماء و
الغسل بخلاف غير المشترك كالرغيف كذا قيل وفيه نظر اذ الظ عدم الخلاف في عربية القرآن كله
وان الضمير في انا انزلناه راجع الى المجموع دون الابعاض لان المجموع هو المحدث عنه في الآية و
يدل عليه ايضا قوله تعالى فصلت آياته قرآنا عربيا وقوله سبحانه ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا
فصلت آياته اعجمي وعربي نعم يمكن ان يقال معنى عربية القرآن كونه عربي النظم والاسلوب ولا ينافي ذلك
اشتماله على ما ليس بعربي اذ ربما كانت الالفاظ غير عربية والكلام عربي ويدل على ذلك ان الاصح

وقوع

وقوع غير العربي في القرآن كالقسطاس والاستبرق والسجيل وقد روي ذلك عن ابن عباس وغيره ولولا ان عربية القرآن
بمعنى كونه عربية النظم كما قلنا لما جاز وقوعه فيه وكون الالفاظ المذكورة مما اتفق عليه اللغتان كالصابون
والتنور بعيد جدا واعلم ان المذكور في الكتب المشهورة المصنفة في هذا الفن من الاقوال ليس الا القول
بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا والقول بنفيه كذلك فظ الاصوليين الاتفاق على القولين المذكورين بل صرح بعضهم
بانه لا ثالث لهما وقد زاد المتاخرون من اصحابنا في المسئلة تفاصيل منها ان الحقيقة الشرعية ثابتة
في الالفاظ المذكورة الكثيرة الدوران في استعمال الشارع والمتشرعة كلفظ الوضوء والغسل والصلوة
والزكوة والصوم والحج والايمان والكفر وغيرها من الالفاظ التي لم تحقق عندنا كثرة استعمالها
في كلام الشارع مثل الخلع والمباراة والقسم واللعان والعدل والفسق وذلك لان الوجه لصيرورة
اللفظ حقيقة هو كثرة الاستعمال وتحقق الغلبة فحصل في القسم الاول قطعا فوجب القول بمقتضاه
دون الثاني فان المفروض فيه عدم حصول الكثرة والغلبة او الشك في حصولهما وعلى التقديرين
يتعين النفي اما الاول فظ لان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول واما على الثاني فلان
النقل على خلاف الاصل فيجب الاقتصار فيما خالفه على موضوع القطع والتعيين ويتوجه عليه اولا
ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا يدعي تحقق الموجب للوضع في جميع تلك الالفاظ
فلو كان منحصرا فيما ذكره المفصل من الغلبة والاشتهار كان الدعوى تحققهما في الجميع لا محالة ومع
ذلك فلا يتصور التفصيل في الالفاظ وكان قول المفصل فان المفروض عدم حصول الكثرة
او الشك في حيز المنع اذ المفروض عند القائل بالثبوت مطلقا تحققها في جميع الالفاظ بدون
اختلاف في اصل الحصول وان ثبت بالزيادة وعدمها فان ذلك مما لا تاثير له في تحقق
الوضع والحاصل ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا ان اعترف بانحصار الموجب فيما ذكر
من الغلبة والاشتهار فكيف لم يسلم اختصاصها ببعض الالفاظ فان الاعتراف باختصاص
الموجب يناقض دعوى عموم الوضع وان لم يعترف بانحصاره في ذلك فربما كان الموجب

الامر مما يعم الجميع او يخصص بالبعض الاخر فلا بيان في التفصيل نظرا الى اختصاص هذا الموجب الخاص والتحقيق
ان الموجب ليس منحصرا في ذلك بل العمدة في ثبوت الوضع هو الاستقراء كما سبق التنبيه عليه وهذا مما
يشترك فيه جميع الالفاظ لان طريق الاستقراء موقوف على تحقق الغلبة والاشتهار فان العلم
بوضع اللفظ للمعنى لا يحصل بتتبع استعمالات يسيرة وجد فيها اللفظ مستعملا في ذلك المعنى اذ احتمال المجاز
قائم مع القلة بخلاف الشيوع والغلبة كيف ولو كان الاستعمال بدون الغلبة دليلا على الحقيقة لزم
انتفاء المجاز بالكلية لتحقق الاستعمال في كل مجاز ودلك لان الاستقراء انما يتوقف على الغلبة
والاشتهار ولم يتحقق هناك سوى استعمال اللفظ مع القرينة الدالة على المعنى المراد اما لو انضم
الى ذلك ما هو من محاسن الوضع ومحل بينة عليه فقد يحصل العلم بالوضع من الاستعمالات اليسيرة
ولذا لم يشترط في الترديد بالقرائن حصول الكثرة والغلبة مطلقا بل مع انتفاء الامور المذكورة ونحن
لا ندعي ان الاستقراء في جميع تلك الالفاظ قد حصل بهذا الطريق بل ان الاستقراء في جميع
الالفاظ التي وقع فيها النزاع قد حصل باحد الطريقين على سبيل منع الخلو والفرض ان عدم تحقق
الكثرة والغلبة في بعض الالفاظ على تقدير تسليمه لا يقدح في المدعى ولا في التمسك بالاستقراء واما
فالاستقراء في الاكثر قد حصل بطريق الغلبة والاشتهار كما لا يخفى واما منع حصول الامرين في بعض
الالفاظ فانما نشأ من قصور التتبع او عدم رعاية القرائن المؤيدة بها حق الرعاية فعليك بالتتبع
الوافي مع التدبر الشافي عسى ان يظهر لك هذا الامر الخافي وليعلم ان للاستقراء ههنا طريق
اخر هو استقراء هذا النوع من اللفظ وهو الذي وقع فيه النزاع فانا اذا تتبعنا الالفاظ التي
استعملها الشارع في المعاني الشرعية اي دثه وجدنا استعماله في الكثير الغالب منها قد صدر عن
الوضع بالبيان المتقدم فيكون الجميع كذلك وان لم يحصل السبب وهو الغلبة والاشتهار
في كل لفظ وهذا الطريق يتوقف على بلوغ الاستقراء حد السقط مع خصوصيات الالفاظ
ويعلم ان العبرة بالجامع الذي هو النوع كما في وضع الهيات الموضوعة بالوضع النوعي والظ

حصول

وثانيا

وحصوله فتدبر وثانيا ان العلماء في مسئلة الحقيقة الشرعية بين قائل بثبوتها مطلقا وقائل بنفيها
كذلك والتفصيل بالالفاظ قول حدث في هذه الاعصار ولذا لم يذكره الاصوليون في كتب الاصول
ولم ينقل القول به عن احد من الفقهاء والمتكلمين فالقول به احداث قول ثالث في المسئلة
فيكون باطلا لمخالفة الاجماع على نفي التفصيل ولا يتوهم ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية انما يقول
بثبوتها في الجملة في مقابل القول بنفيها مطلقا لتصريح الاصوليين وغيرهم ممن تكلم في المسئلة بان
النزاع فيها هو هذه المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها والخلاف
في ان صيرورتها حقائق هل هي بوضع الشارع اياها لتكون حقائق شرعية او بوضع المتشرعة حتى تكون حقائق
عرفية وهذا ظاهر في ان القائلين بالحقيقة الشرعية يقولون بثبوتها في جميع تلك الالفاظ كما هو المدعى
والا لو كان الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة لوجب على المثبتين لها تعيين الالفاظ التي ثبتت فيها
الوضع الشرعي عندهم والا لاقتضى فائدة النزاع في هذا الاصل الجليل فان القائلين بالثبوت لا يكفيهم
في حمل اللفظ الوارد في الشرع على المعنى الشرعي مجرد قولهم بثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة ما لم يعلم كون
اللفظ بعينه مما يتحقق فيه الوضع وتعيين الالفاظ مما لم يتعرض له احد من الاصوليين ولا غيرهم من المتكلمين
والفقهاء بل المعروف من الجميع بناء المسائل على الخلاف في الحقيقة الشرعية من دون تعرض لخصوصيات
الالفاظ وبيان تحقق الوضع الشرعي فيها فعلم ان الدعوى في المسئلة على الوجه الكلي نفيا واثباتا وان
المثبت يدعي الايجاب الكلي كما ان النافي يدعي السلب الكلي ولذا صح البناء على المعنى الشرعي في تلك
الالفاظ بمجرد القول بثبوت الحقيقة الشرعية ولم يحتج الى التعرض لخصوصيات الالفاظ الواردة فان
دعوى الكلية والعموم لا يصح من المثبت لانه اذا ادعى ذلك فاما ان يدعيه في جميع المنقولات المتداولة
على لسان اهل الشرع فيلزم ان يكون اصطلاح الفقهاء والمتكلمين والاصوليين مما علم تجدده في زمان
الائمة عم او بعده حقائق شرعية لكونها من جملة المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع وهذا باطل
قطعا او فيما لم يعلم تجدده بعد زمان الشارع فيلزم الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما يحتمل كونه موضوعا

الشرع وان كان مشكوكا فيه او مظنون الخلاف وهذا القسم القسم لكونه حكما بمجرد الاحتمال ومثله ما لو اريد العموم
فيما علم وضعه في زمان الائمة ع فان العلم بكون اللفظ موضوعا في زمانهم لا يقتضي العلم بالوضع الشرعي
ولا الظن به فيرجع الى الحكم بالاحتمال او في جميع ما علم تحقق وضعه في زمان الشارع فيكون معنى كلامه ان الحقيقة
الشرعية ثابتة في كل ما ثبت فيه الحقيقة الشرعية وهو مع ما فيه لا يصلح ان يكون محلا للخلاف لا
استحالة القول بالنفي فيما علم ثبوته او في كل ما ثبت وضعه في زمان الشارع المتصل بزمان الشارع وهذا
القسم فاسد لان حكم الزمان المتصل بزمان الشارع حكم زمان الشارع من دون تفاوت في وضوح الحكم بثبوت
الوضع وخفائه فلا يمكن القطع فيه مع الشك في زمان الشارع بل كل ما ثبت وضعه في الزمان المتصل ثبت
وضعه في زمان الشارع وكلما لم يثبت وضعه في زمان الشارع لم يثبت وضعه في المتصل فلو تحقق فرد علم وضعه
في الزمان المتصل بزمان الشارع دون زمانه فهو نادر جدا فلا يصلح جعله محلا لمثل هذا النزاع وحيث امتنع
من المثبت دعوى الكلية علم ان مقصوده هو الايجاب الجزئي اي ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة
في مقابلة النافي مطلقا قلت لعل المراد دعوى الكلية والعموم في المنقولات المتداولة علم استعمال الشارع
اياها في المعاني الشرعية وح فلا يرد النقض بالاصطلاحات المتجددة لعدم ثبوت استعمال الشارع فيها ولا غير
ذلك من المحذورات المتقدمة وهو ظ والمراد دعوى الكلية والعموم فيما علم وضعه في ابتداء ظهور الخلاف في المسئلة
ونشأ القول بثبوت الحقيقة الشرعية وقد قيل ان القول بثبوت الحقيقة الشرعية في المسئلة قد ظهر في زمان الباقر
والصادق ع فكلما علم وضعه في ذلك الزمان فهو من محل النزاع والقائل بالحقيقة الشرعية يدعي ثبوتها فيه وكلما
علم انتفاء الوضع فيه فهو خارج عن محل النزاع والقائل بالثبوت لا يدعي الثبوت فيه وما لم يعلم فيه شيء من
النفي والاثبات فهو من الافراد المشتبهة التي لا يعلم دخولها في محل النزاع ولا خروجها عنه والاشتباه في موضوعات
المسائل غير عزيز غاية الامر انه يقتضي اشتباه الحكم فيرجع فيه الى مقتضى الاصل وهذا لا ينافي كون النزاع على
الوجه الكلي كما لا يخفى فان قلت كيف يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما علم وضعه في زمان الشارع والصادق
لعل الوضع قد تجدد في زمانهما ولا دلالة لتحقق الوضع في زمان على سبق وجوده قطعا فكيف يمكن الحكم في كل

ما استعمل

ما استعمله الشارع من الالفاظ المنقولة مع احتمال كون الوضع متاخرا عن استعماله فان الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز قلت ليس المراد ان اللفظ المتصف باحد الوضعين المذكورين يجب ان يكون حقيقة في زمان الشارع لا لصدق
باحدهما حتى يرد ذلك بل المراد ان كل ما كان كذلك فقد اتفق فيه الوضع الشرعي فاذا تتبعنا وجود الالفاظ
الموصوفة باحدى الوضعين حقائق شرعية بالاستقراء وبدليل آخر وهي حصل ان كل واحد من الامرين
وصف جامع لمحل النزاع لا علة مقتضية للعلم بالوضع الشرعي فتدبر ومنها ان تلك الالفاظ انما صارت
حقائق في زمان باقر والصادق ع دون ما تقدمه من الازمنة اذ الاصل بقاء المعنى اللغوي حتى تعلم خلافه
وقد حصل العلم في زمانهما بالاستقراء والجزم بالغلبة والاشتهار فيه وان الظ وقوع النزاع في ذلك
الزمان وما قاربه فيجب الحكم بمقتضى العلم فيه دون غيره لانتفاء المقتضي وفيه ان ذلك ليس تفصيلا في
المسئلة بل هو في الحقيقة عين القول بنفي الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة الشرعية ما وضعه الشارع لمعناه والشارع
عرفت هو الله تعالى او النبي ص واما الامام فليس شارعا بل هو مبين للشرع وكاشف عنه فصيرورة الالفاظ
المذكورة حقائق في زمان الائمة لا يقتضي كونها حقائق شرعية كيف وقد اتفق الناقلون للحقيقة الشرعية
على صيرورتها حقائق بعد زمان النبي ص غاية الامر انهم لم يثبتوا ابتداء النقل في زمان الشارع وهذا انما
زاد عليهم التحديد المذكور وهذا لا يقتضي كونه تفصيلا للمسئلة ولا قولا آخر غير القول بالنفي مطلقا
رح فما دل على ثبوت الحقيقة الشرعية يقتضي بطلان هذا القول وفساده مضافا الى ان القول
بثبوت الوضع لتلك الالفاظ مطلقا في زمان قريب عن الشكل مثل الوجوب والسنة والكراهة مما لم يعلم
تحقق الوضع فيها في ذلك الزمان مع دخولها في العموم على هذا التفصيل قطعا ومنها ان ما كان من تلك
الالفاظ مما يتكرر استعماله ويكثر دورانه لشدة مسيس الحاجة اليه كالصلوة والزكوة فهو حقيقة في
زمان النبي ص وما ليس كذلك فهو حقيقة في زمان الباقرين ع لحصول الغلبة والاشتهار في القسم الاول في
زمان النبي ص وفي الثاني في زمان الامامين وهذا التفصيل ماخوذ من التفصيلين الاولين فانه قد جمع فيه
بين التفصيلين الاولين فانه قد جمع فيه بين التفصيل في الالفاظ والازمان والجواب عنه ظ مما تقدم

ومنها ان المنقولات المتداولة على لسان المتشرعة مختلفة في القطع بكل من استعمالها ونقلها بحسب
اختلاف الازمنة اختلافا بينا حتى انها ما يقطع بحصول الامر فيه في زمان النبي ص ومنها ما يقطع
باستعمال النبي ص اياه في المعنى الشرعي لكن لا يعلم صيرورته حقيقة الا زمان انتشار الشرع وظهور
الفقهاء والمتكلمين الباحثين عن الاحكام المتعلقة بتلك الالفاظ ومنها ما لا يقطع فيه باستعمال
النبي ص فضلا عن نقله وصيرورته حقيقة في زمانه ومنها ما يقطع فيه بتجدد النقل والاستعمال في زمان
الفقهاء واذا كانت الالفاظ مختلفة هذا الاختلاف فكيف يحكم بتحقق النقل فيها في زمان النبي ص
بل الواجب في هو التفصيل فيها بحسب العلم بتحقق الموجب للوضع وانتفائه وطريق التتبع الكاشف
عن حصول الغلبة والاشتهار والجواب منع صحة جميع تلك الاقسام او صحة التقسيم اليها في محل النزاع وهو
ظ فيما سبق ومنها ان الحقيقة الشرعية ثابتة في العبادات دون المعاملات وذلك لان الفاظ المعاملات
كالبيع والهبة والصلح والدين والرهن والاجارة والعارية والوديعة والغصب والميراث والقصاص
والدية وغيرها باقية على معانيها الاصلية لم تنقل في الشرع الى معنى اخر وان كانت صحتها شرعا موقوفة
على شرائطها الشرعية فان ذلك لا يقتضي ان يكون المعاني المفهومة شرعا مغايرة لمعانيها اللغوية الاصلية
بل ظ هذا الاشتراط خروج الشرط عن ماهية المشروط المقتضي لصدق اسم المشروط بدونه ولذا
قالوا ان العبادات توقيفية دون المعاملات فان تخصيص العبادات بذلك ليس من جهة احكامها
لان الاحكام الشرعية من حيث هي كذلك توقيفية مطلقا سواء في ذلك احكام العبادات وغيرها بل باعتبار موضوعاتها
فان موضوع العبادات كالحكم الشرعي ماخوذ من الشرع بخلاف المعاملات فان المرجع فيها الى اللغة
والعرف ويتوجه عليه ان المناط في ثبوت الحقيقة الشرعية وجود الامر المقتضي للوضع اعني النقل
فالغلبة والاشتهار في زمان الشارع فان حصل كان اللفظ حقيقة شرعية وان كان من المعاملات
والا لم يكن وان كان من العبادات وليس لكون اللفظ من العبادات تاثير في تحقق الوضع
الشرعي ولا لكونه من غيرها تاثير في انتفائه كيف والعبادات انما تفارق غيرها باشتراط النية

وصدق

وصدق القربة ليس والا هذا احتمالا دخل له في صحة الوضع الشرعي اذ كما جاز للمشروط بالنية فكذا لغيره من
دون فرق فان كان المقصود ان الوضع الشرعي انما يصح في العبادة دون غيرها فبطلانه ظاهر فان كان المقصود
ان ذلك لم يقع في غير العبادة وان كان جائزا ففيه ان الظاهر وقوعه فان الخلع والمباراة واللعان
والايلاء لم يكن في اللغة بهذه المعاني المخصوصة المعروفة في الشرع وقد نقلت اليها قطعا وكذا النكاح
فانه في اللغة بمعنى الوطي بنص اهل اللغة قال في الصحاح النكاح الوطي وقد يقال للعقد وقد قال في العرب
اصل النكاح الوطي ثم قيل للتزويج نكاح مجازا لانه سبب للوطي المباح وظاهره في لف اتفاق اللغويين
على ذلك وقد نقل في العرف الشرعي الى معنى العقد لغلبة استعماله فيه شرعا حتى قيل انه لم يرد
لفظ النكاح في الكتاب العزيز بمعنى الوطي الا في قوله تعالى حتى ينكح زوجا غيره بل قيل انه فيه بمعنى
العقد ايضا واشتراط الوطي في المحلل انما علم من دليل اخر وقد نقل جماعة من الاصحاب منهم الشيخ
وابن ادريس الاجماع على ذلك وايضا فان الايمان والكفر والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة
والحدث من الحقائق الشرعية المنقولة عن معانيها الاصلية وليست من العبادات المشروطة
بالنية قطعا والظاهر انه كما لم يثبت للمفصل عموم النفي في المعاملات فكذا لم يثبت له دعوى عموم
الايجاب في العبادات اذ الظاهر ان مثل السجود والطواف والاحرام باق على ما ثبت قبل الشرع
ولم ينقل فيه الى معنى اخر والشرائط الشرعية لا تخرجها عن مفهوماتها اللغوية كما صرح به في القاموس
المعاملات وبهذا الخلاف مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج فانها وان كانت ثابتة في الملل السابقة
او معروفة عند العرب في الجاهلية على ما سبق التنبيه عليه الا انا نقطع بحصول الاختلاف بين تلك المعاني
والمعاني التي اثبتها الشرع في اصل الماهية وان كانت متشابهة اذ ليس جميع الزيادات فيها شروطا
للصحة بل منها ما هو شرط للصحة ومنها ما هو ماخوذ في اصل الماهية ايضا فالعبادة قسمان عبادة
كالصوم والصلوة وعبادة بالعرض وهي المعاملات المباحة التي تصير عبادة بواسطة النية والحقيقة
الشرعية متحققة في هذا القسم قطعا فلا يصح الحكم بثبوتها في جميع العبادات ويمكن دفعه بان المراد منها

خصوص القسم الاول اعني العبادة بالذات لانه المتبادر من لفظ العبادة عند الاطلاق ولو قيل بدخول
الاخلاص في حقيقة العبادة كما ذهب اليه بعض الفقهاء اندفع النقض الاول ايضا لان العبادة على هذا التقدير
مجموع الفعل مع النية وهو غير الفعل فقط لكنه خلاف التحقيق فان الاصح انها شرط للعبادة للشرع ولان
العبادة هو العمل والعمل هو المنوي لا النية ولا المركب منها ومن غيرها وبالجملة فالعبرة في ثبوت الحقيقة الشرعية
بوجود المقتضي للوضع وتحقق الصحة الجامعة لمحل النزاع وفي نفيها بانتفاء الامرين واما كون الشيء عبادة او
معاملة وذلك مما دخل له في شيء من الاثبات والنفي سواء اريد منها الوجوب والامتناع او مجرد
الوقوع واللاوقوع وح فربما يشكل اطلاق الحكم بان العبادة توقيفية دون المعاملات كما اشتهر بين الفقهاء
والظاهر انه محمول على الغالب فانه لما كان اكثر الفاظ العبادات من الحقائق الشرعية التي لا يعرف معناها
الا ببيان الشارع بخلاف المعاملات فان اكثرها من الحقائق الشرعية اللغوية او العرفية التي لا توقف لها
على الشرع اطلقوا القول بان العبادات توقيفية دون المعاملات نظرا الى الغالب في الموضعين ويحتمل ان
يكون المراد على تقدير تسليم الكلية في الاثبات واندفاع النقضين المذكورين ما اشرنا اليه ان العبادة
الاصلية يتعين فيها الرجوع الى الشرع اذ لا طريق لها سوى ذلك كنفس الحكم الشرعي بخلاف المعاملات
فان بيان معانيها ليس من الوظائف الشرعية المتوقفة على النص من الشارع ومقتضى ذلك جواز
الرجوع فيها الى غير الشرع كاللغة والعرف لامتناع الرجوع فيها اليه وهذا التوجيه العتيق بكلام القوم
وان كان الاول الى القبول اقرب قوله تبادر الاركان المخصوصة من لفظ الصلوة والقدر المخرج من المال
من لفظ الزكوة والقصد المخصوص من لفظ الحج ونحو ذلك لا ريب في ان المتبادر من هذه الالفاظ مجردة
عن القرائن في زمان المتشرعة هو تلك المعاني الشرعية اي دونها ولا في ان هذا التبادر علامة لكون حقائق
في معانيها المذكورة في ذلك الزمان ولا في ان الشارع قد استعملها في هذه المعاني انما الاشكال في ان تلك
المعاني هل كانت متبادرة من هذه الالفاظ في زمان الشارع كتبادرها منها في هذا الزمان اعني زمان
المتشرعة اولا بل كان المتبادر منها في زمان الشارع معانيها اللغوية الاصلية ثم حدث السبق

والتبادر

والتبادر في زمان المتشرعة لاستكمال سببها اعني الغلبة والاشتهار فيه فان ثبت سبق التبادر والسبق منها
في زمان الشارع كانت الالفاظ حقايق شرعية فان التبادر في زمان الشارع كاشف عن تحقق الوضع فيه والا
فمقتضى التبادر كونها في زمان المتشرعة في الحقيقة واما ان ذلك قد حصل بتصرف الشارع ونقله او لحصول الغلبة و
الاشتهار في زمن المتشرعة فهو محتمل ولا دلالة للتبادر على تعيين احدهما قطعا فلا يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية
بمجرده ومن المعلوم ان التبادر الثابت في هذه الالفاظ بحكم الوجدان ليس الا التبادر في زمن المتشرعة واما ان
هذا التبادر كان ثابتا للفظ في الصدر الاول وهو في زمان الشارع فلا سبيل للوجدان اليه وانما في ملنا
في هذه الالفاظ ادراك السبق والتبادر في الزمان السابق بالوجدان وح فان اراد المستدل من تبادر المعاني
المذكورة تبادرها الى الفهم في زمان الشارع فهو ممنوع والسند ظ كما قلناه وان اراد به تبادرها في زمان المتشرعة
فمم ولا يجدي نفعا لما عرفت من ان التبادر في زمان المتشرعة انما يقتضي كون اللفظ حقيقة في ذلك الزمان
دون زمان الشارع وغاية توجيه الاستدلال ان يقال ان المراد بتبادر المعاني المذكورة في زمان الشارع لوجود سببه
وهو الغلبة والاشتهار لا بحكم الوجدان وهذا مع فحش لفظ كلام القوم بل صريح الاكثر يتوجه عليه منع حصول
السبب المقتضي للتبادر في جميع الالفاظ وان قلنا بوجود المقتضي للوضع في الجميع لعدم انحصار
والموجب له في الغلبة والاشتهار على ما سبق تحقيقه واعترض في المشهور على هذا الاستدلال
بوجهين احدهما منع استعمال الشارع لتلك الالفاظ في المعاني الحادثة لاحتمال كونها باقية في المعاني
اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة مقبولة شرعا والشرط خارج عن المشروط
والثاني انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقايق شرعية لجواز كونها مجازات واجيب عن
الاول بان منع استعمال الشارع لتلك الالفاظ في المعاني الحادثة ظ قطعا فانا نعلم ضرورة بان
الشارع استعمل الصلوة في الاركان المخصوصة وكذا الزكوة والصوم والحج في معانيها المعروفة والمنكر مكابر
والقول لو كانت باقية في معانيها اللغوية لزم ان لا يكون الاخرس او المنفرد مصليا والتالي باطل بالاجماع
بيان الملازمة ان الصلوة في اللغة قد جاء لمعنيين الدعاء ومنه قوله تعالى وصل عليهم اي ادع لهم وقوله

من دعى الى طعام فليجب وان كان صائما فليصل اى فليدع لصاحب الطعام والاتباع ومنه المصنف الحقيقة لا تباعه
السابق فان اريد من قوله اقيموا الصلوة المعنى الاول لزم الاول وان اريد الثانى لزم الثانى وعن الثانى بان المستدل
قد اصبح بتبادر المعانى من الالفاظ لا باستعمالها فى تلك المعانى وضع لزوم الحقيقة الشرعية من استعمال الشارع انما يتجه
لو رام المستدل اثبات الحقيقة الشرعية بمجرد الاستعمال فى المعانى الحادثة وليس كذلك واصح وقد اجيب ايضا بانه اذا اريد
بمجازيتها ان الشارع استعملها فى معانيها لمناسبة المعنى اللغوى ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد
بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية فقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها فى هذه المعانى لا
بتعميم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ فى المعنى فرع معرفته
وفيه نظر اما اولا فلان مبنى الايراد بزعم المورد على ان المستدل الزم من مجرد استعمالها فى غير معانيها حقائق شرعية
ولو صح ذلك لتم الايراد قطعا لظهور انتفاء الملازمة بين استعمالها فى غير معانيها وكونها حقائق فضلا عن انها
حقائق شرعية وما ذكره المجيب على تقدير صحته لا يندفع به الايراد اذ الواجب عليه اثبات المقدمة الممنوعة
او بيان توهم المورد فى فهم الاستدلال كما ذكرنا ولا تعلق لما ذكره بشئ من الامرين كما لا يخفى واما ثانيا فلانه ان
اريد بالاشتهار والافادة بغير قرينة اشتهار الالفاظ وافادتها بنفسها فى الجملة ولو بعد زمان الشارع
فقوله ذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة فى زمان الشرعة انما يقتضى الحقيقة العرفية
دون الشرعية وان اريد بهما حصول الامرين فى زمان الشارع فكون هذا هو معنى الحقيقة الشرعية مسلم لكن
تلقى احتمال ثالث وهو ان يكون المراد من مجازيتها ان الشارع استعملها فى تلك المعانى ولم يشتهر فى زمانه
بحيث يفيد بلا قرينة اشتهر بعد ذلك او لم يشتهر واما ثالثا فلان المستفاد منه ان تبعية الشارع فى
الاستعمال لغيره ينافى كون اللفظ حقيقة شرعية وليس كذلك لان المنافى للحقيقة الشرعية تبعية الشارع
فيما وضعه غيره واما تبعيته فيما استعمله الغير فلا ينافى الحقيقة الشرعية قطعا لجواز تبعيته فى الاستعمال
مع الاستقلال بالوضع بتبعية اللفظ للمعنى لو استعماله فيه الا ان تقييده بلا قرينة ولا ريب
ان ذلك لو تحقق لكان حقيقة شرعية لان الاضافة الى الشارع لاختصاصه بالوضع دون

الاستعمال

الاستعمال فتدبر **قوله** ان اردت التبادر في كلام الشارع او المتشرعة اعني الفقهاء والاول هم والثاني
مسلم ولا يثبت به الا الحقيقة العرفية يعني ان التبادر الذي ينفع في الاستدلال ويثبت به الحقيقة
الشرعية هو التبادر في كلام الشارع وهو هم والمسلم هو التبادر في كلام المتشرعة ولا ينفع المستدل ولا
يثبت به الحقيقة وفيه ان مناط الحقيقة الشرعية هو التبادر في زمان الشارع لا في كلامه اذ لا شك في كون
الالفاظ التي وقع فيها النزاع حقائق في المعاني الحادثة في زمان المتشرعة وان التبادر عندنا في زمانهم مع
الاطلاق والتجرد من قرائن تلك المعنى لحصول الغلبة والاشتهار الموجب للفهم فيه ومقتضى ذلك تبادر
المعاني المذكورة عندهم في كلام الشارع ليتحقق الموجب فيه غاية الامر ان صدورها عن الشارع على القول
بنفي الحقيقة الشرعية صارف عن الحمل على المعاني الشرعية وذلك لا ينافي تبادرها من اللفظ اذ التبادر هو فهم
المعنى من مجرد اللفظ مع قطع النظر عما سواه حتى عن خصوصية المستعمل وهذا المعنى متى ما وجد في اللفظ استمر
معه وكان موجودا بوجوده مع العلم السامع بالوضع وكونه من اهل الاصطلاح مطلقا سواء كان المتكلم منهم او
من غيرهم والحال في فهم المعنى من اللفظ لا يختلف باختلاف المتكلمين وانما يختلف باختلاف السامعين
نعم صدور اللفظ عن ليس من اهل الاصطلاح صارف عن الحمل على المعنى المصطلح اذ الواجب حمل اللفظ
على اصطلاح المتكلم والصرف عن الحمل ليس صرفا عن الدلالة والفهم لان الارادة خارجة عن مفهوم الدلالة
على ما سبق تحقيقه **والحاصل** ان الاعتبار في ارادة المتكلم وتعيين مراده من اللفظ باصطلاحه صرفه دلالة
اللفظ على المعنى بمعنى فهمه من نفس اللفظ باصطلاح السامع فاللغوي مثلا اذا استعمل لفظ الدابة في كلامه كان
المتبادر منه في العرف العام ذات القوائم الاربع لكن يحمله فيه على مطلق ما يدب في الارض بقرينة صدوره
عن اهل اللغة وكذا لفظ الصلوة والزكوة والصوم وغيرها من المنقولات الشرعية اذا وجدت في استعمالات
اهل اللغة فان المفهوم منها عند المتشرعة معانيها الحادثة الشرعية وان كان صدورها عن اهل اللغة صارفا
عنها وموجبا لارادة المعاني اللغوية منها وحكم هذه الالفاظ في كلام الشارع عند من نفى الحقيقة الشرعية
حكمها اذا وجدت في استعمالات اهل اللغة تتبادر منها المعاني الحادثة ومع ذلك يتعين حملها على المعاني الاخر

والحاصل

وقد ظهر من ذلك ان بقاء المعاني ادته من الالفاظ الواردة في الخطابات الشرعية امر ثابت محقق ليس للنافي
ضعفه وللمثبت التمسك به وان المناط في النفي والاثبات ليس الا التبادر في زمان الشارع والمتشرعة
فينبغي الترديد فيه كما فعلنا ولا يبعد ان يقال ان منع التبادر في كلام الشارع تبادره في كلامه مطلقا
اي في كل زمان او تبادره في كلامه من حيث انه كلامه ح فالاعتراض واورد على الدليل المذكور ولا مدفع له
كما لا يخفى **قوله** انكار التبادر في كلام الشارع مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان ان اراد بمنع التبادر في كلام
الشارع منع تبادره عند المتشرعة كما هو الظ من العبارة كان الجواب ما ذكره من ان انكار التبادر
في كلام الشارع مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان وكان ما عدا ذلك اعني حديث المؤانسة وجوابه لغوا لا
طائل تحته بل كان قوله غاية انك تقول ان هذا التبادر لاجل المؤانسة فاسد لان المعترض على هذا التقدير
قد منع التبادر من اصله فكيف تقول بان التبادر لاجل المؤانسة وهل هذا الا تناقض وان اراد بمنع
التبادر منعه في كلامه او من حيث هو كلامه صح وحينئذ به الايراد كان ما ذكره بقوله فنقول هذا غير معلوم
على تقدير صحته هو الجواب عن الاعتراض واما قوله منع التبادر في كلام الشارع مكابرة فان اراد به منع
التبادر المطلق فهو مسلم لكن المعترض لم يمنعه على هذا التقدير فلا يتوجه عليه ذلك وان اراد به منع
التبادر الخاص فمنع بطلانه مناقض لما اعترف به فما الاحتمال وليفرض احتمال ان التبادر لاجل المؤانسة
هو اصل الاعتراض ح فكيف يكون غاية ما يقول المعترض وغاية توجيه المعترض ان يقول لما كان
وظاهر كلام المعترض هو المعنى الاول بني عليه الجواب اولا ثم لما تفطن بامكان توجيه باحد الوجهين
المذكورين قال غاية انك تقول وحاصله ان انكار المطلق كما هو ظاهر العبارة مكابرة ظاهرة فلا يمكن
الحمل عليه وغاية ما للمعترض ان يقول بان التبادر لاجل المؤانسة ومرجعه الى انكار التبادر الخاص فينبغي
ان يكون هو المراد وجوابه ان ذلك غير معلوم اه ويحتمل ان يكون المراد الترديد بان المعترض ان اراد منع
التبادر المطلق كما هو الظ فهو مكابرة لا يتحقق الجواب وان اراد منع التبادر الخاص وهو غاية توجيه
الكلام او غاية ما يمكن ان يقال في الاعتراض فجوابه ان ذلك غير معلوم اه فتدبر **قوله** وهذا غير معلوم اه

لائق هذا خارج عن قانون المناظرة لان المجيب مستدل فلا يكفيه السبب لعدم العلم والاحتمال فانه
وظيفة المانع دون المستدل اذ المقصود ان عدم العلم كاف في ثبوت هذه الدعوى والاحتمال ليس
يقادح فيها بناء على ما ذكره من ان الحقيقة لو لم يثبت مع ذلك لزم ان لا يثبت اكثر الحقائق اللغوية
والعرفية فما ذكره ليس سفسطة بل استدلال بكفاية الاحتمال **قوله** بل الظاهر انه لكثرة استعمال الشارع هذه الالفاظ
في هذه المعاني الا ان اراد ان الظاهر استناد التبادر في زمان الشرعة كثرة استعمال الشارع بلا واسطة بحيث
يكون السبب القريب في التبادر والفهم كثرة استعمال الشارع وحصول الغلبة والاشتهار في زمانه فذلك
مقطوع بفساده اذ لا يتصور استناد التبادر في زمان الى الاشتهار الحاصل في زمان اخر بقي
عليه ولان العلم الضروري حاصل بتحقق الاشتهار في زمان الشرعة ومع ذلك فاستناد التبادر
في زمانهم الى الاشتهار في زمن الشارع على ان يكون سببا قريبا فيه غير معقول ولو امكن
فلا ريب في ان الاستناد اليها ليس باولى من الاستناد الى الاشتهار فيما بينهم فالحكم
في الاول بمجرد التبادر تحكم ظاهر وان اراد ان الظاهر استناده الى كثرة الاستعمال في زمان الشارع
على ان يكون سببا بعيدا للفهم والتبادر في زمان الشرعة حيث ان الشارع لما استعمل
هذه الالفاظ في هذه المعاني وشاع ذلك في زمانه حتى افادت بغير قرينة فتداولته المتشرعة
في استعمالاتهم فاستمر الشياع الى هذا الزمان فيكون التبادر في هذا الزمان مستندا
الى كثرة استعمال الشارع ولو بالواسطة ففيه انه ان اريد ان التبادر في هذا الزمان كاشف عن كثرة
استعمال الشارع دال عليه دلالة المعلول على العلة ففيه ان التبادر في زمان الشرعة انما يدل
على الاشتهار في زمانهم سبب من الاشتهار في زمان الشارع فذلك غير معلوم اذ كما يجوز
ان يكون التبادر في هذا الزمان سببان قريب وهو الاشتهار وبعيد وهو الاشتهار في زمان
الشارع جاز ان يكون له سبب واحد هو الاشتهار في هذا الزمان لاحتمال حدوث الاشتهار
في زمان الشرعة فان حصول الغلبة والاشتهار في زمان لا يدل على ثبوتها في زمان سابق

عليه وهذا ظاهر جدا وان اريد ان العلم بسببية الاشتهار في زمان الشارع للتبادر عند المتشرعة
قد حصل بدليل اخر غير التبادر ففيه ان ذلك على تقدير تسليمه كلام اخر ولا تعلق له بهذا الاستدلال
كما لا يخفى **قوله** والحاصل انا نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل غير الوضع غير معلوم فنحكم
بالحقيقة انت خبير بان مبنى الاعتراض على ان التبادر لوضع غير وضع الشارع اعني وضع المتشرعة
لا على انه لاجل امر غير الوضع كما ذكره اذ لا ريب في ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة والظاهر ان في
العبارة قصورا بالحذف المخل بالمقصود اذ كون التبادر لاجل غير الوضع الشرعي غير معلوم فنحكم با
لحقيقة الشرعية فان قلت هذا الدليل مقلوب عليه فانا نقول التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع
العرفي غير معلوم فنحكم بالحقيقة العرفية قلت صحة الاستدلال مبنية على كفاية الاحتمال ههنا وقد ثبتها
في الاصل بما ذكره من لزوم عدم ثبوت اكثر الحقائق ولا يمكن اجراؤه في القلب **قوله** وان لم يثبت
اكثر الحقائق اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر بواسطة امر اخر جار في الاكثر فيه بحث لان اكثر
الحقائق اللغوية قد ثبت وضعها بنص اهل اللغة وما ثبت بغيره كالتبادر وعدم صحة السلب ولعله الاقل
انما ثبت به بواسطة الاصل اعني اصل عدم النقل كما عرفت فلا يقدح فيها احتمال كون التبادر
للوضع اللاحق واما العرفية فالطريق في اثباتها النص كما في اللغوية ان اريد منها ما يعم المهجورة وقصد
اثبات هذا القسم منها والا فاثباتها بنفس التبادر من دون حاجة الى توسط الاصل فان المقصود
ان اللفظ في عرفنا موضوع لهذا المعنى ولا ريب في دلالة التبادر في هذا العرف على كونه
حقيقة فيه وهذا بخلاف التبادر في هذه الالفاظ فانه لا يدل على الوضع الشرعي بنفسه لاحتمال حدوث
الوضع ولا بضميمة الاصل لانه انما يثبت به الحكم في موضع الشك اما مع العلم بالوضع السابق في هذه
الالفاظ فلا يمكن النفي بالاصل كيف والاصل في هذه الصورة تاخر الحادث وبقاء الحادث وبقاء
المثبت كما تقدمت الاشارة اليه ومقتضى ذلك نفي الحقيقة الشرعية الذي هو نقيض المط فقد
بان الفرق واندفع الاشكال وظهر ان الاحتمال في الحقائق اللغوية والعرفية لا يقدح في الاستدلال

بخلاف هذا الاحتمال هذا كله اذا كان المراد من الاحتمال الذي ذكره احتمال كون التبادر لاجل وضع الحادث
اما لو اريد به احتمال كونه لامر غير الوضع مطلقا كما هو الظ من كلامه سابقا ولاحقا فيتوجه عليه ان التبادر
هو فهم المعنى من اللفظ المجرد عن القرينة على ما صرحوا به ولا يتصور كونه لغير الوضع قطعا واما فهم المعنى بواسطة
القرينة فلا يسمى تبادرا في الاصطلاح فلا يكون اللفظ محمولا عليه لان اللفظ انما يحمل على حقيقته
دون مجازه على ان التبادر لو كان اعم من الفهم لاجل الوضع او القرينة لكان المتعين ارادة القسم الاول
منه ههنا للقطع بكون اللفظ حقيقة في المعاني الشرعية في زمان الشارع فلا يتصور فيها التبادر لغير الوضع كما
لا يخفى ثم لو جاز ان يكون التبادر فيها لامر غير الوضع لزم بطلان التمسك بالتبادر في اثبات الحقيقة الشرعية لان
التبادر الذي هو علامة للحقيقة هو تبادر المعنى من نفس اللفظ اذا كان مقطوعا به اما لو كان محتملا لم يكن من
اللفظ بل للقرينة فلا حجية فيه قطعا قوله والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية قلنا نعم فان هذا الاحتمال
لا يجري في اكثر تلك الحقائق بالضرورة وان احتمل فيما لم يثبت منها بالنص كون التبادر فيها للوضع اللاحق فتأمل

قوله

قوله واعلم ان هذه المسئلة قليلة الفائدة قد يقال في بيان قلة الفائدة في المسئلة وجه آخر وهو ان
صيرورة تلك الالفاظ حقائق شرعية بالتعيين او الغلبة لا يستدعي حمل ما تجرد فيها عن القرينة على المعاني الشرعية
الا اذا علم صدورها من الشارع بعد تحقق احد الامرين الموجبين للحمل عليها وذلك على تقدير وجوده لا يكون
الا نادرا اذ لم تجر عادة المفسرين والرواة بنقل تاريخ نزول الايات وصدور الروايات ولو اتفق
فهم نقل التاريخ على سبيل الندرة فلا يحصل العلم بموافقة زمان النقل او الاشتهار الا بعد العلم بتاريخ
حصولها في كل لفظ ودون العلم بذلك كله خرط القتاد فالمسئلة قليلة الفائدة جدا بل عديمة

الاول

والجواب عن ذلك من وجوه **الاول** ان هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا بصيرورة الالفاظ المذكورة
حقائق شرعية بالغلبة والاشتهار في زمان الشارع او بتجدد الوضع منه بعد استعماله وكلاهما خلاف
التحقيق في المسئلة فان مقتضى الوجه الاول في وجوه الحقيقة الشرعية وهو الاستقراء الذي هو
العمدة في هذا الباب وكون الشارع اعني الوجه المبتني على حكمة الواضع ان الشارع نقل هذه

الالفاظ الى هذه المعانى وعينها بازائها من اول الامر ثم استعملها فيها على وجه الحقيقة وعلى هذا فلا اشكال فى
الثمرة اصلا لتاخر الاستعمالات عن الوضع فان قلت لو كانت الالفاظ المذكورة حقائق شرعية
لنقل الشارع وتعينه لوجب تفهيم المخاطبين بها والا لعرى الوضع عن الفائدة ولو فهمها لنقل ذلك الينا
لتوفر الدواعى الى مثله ولا نقل فيجب القول بصيرورتها حقائق بالغلبة والاشتهار فان ذلك وضع
اضطرارى لا يجب فيه التفهيم والبيان قلت لا نم ان تفهيمها المخاطبين بها يستلزم النقل الينا قوله
لتوفر الدواعى الى ذلك قلنا م لو كان التفهيم بتصريح الشارع كان يقول لاصحابه اعلموا انى وضعت هذه
الالفاظ لهذه المعانى فمتى ما وجدتموها فى كلامى فاحملوها على تلك المعانى فان هذا مما يقول فيه دعوى توفر
الدواعى اما لو كان التفهيم بواسطة الترديد بالقرائن كما هو الشائع فى تعليم اللغات فلا يلزم فيه ذلك قطعا
وبالجملة فنحن نقول ان الشارع لما راى ان هذه المعانى الحادثة التى اثبتها مما يتوفر الدواعى الى التعبير
عنها والدلالة عليها لمسيس الحاجة اليها وكثرة احكامها ولوازمها وان الناس يحتاجون فى مثل
ذلك الى الفاظ موضوعة يعبرون بها عن المعانى ويستغنون بها عن مؤنة القرائن وارتكاب التطويل
فى الكلام بذكر الاوصاف والقيود المعينة للمراد فى جميع الاستعمالات والاطلاقات وكانت تلك
المعانى مناسبة لمعانى هذه الالفاظ فى اصل اللغة نقل هذه الالفاظ من معانيها الاصلية الى تلك المعانى الحادثة
وعينها بازائها من اول الامر دفعا للاختصار فى التعبيرات مع وضوح الدلالة على المعنى المراد وحذرا
من فوات المقصود فى بعض المقامات بتعذر الاطناب او تعسره الموجب لفوات الغرض بتركه او الاخلال
بنقله وحيث ان النقل بدون تعريف المخاطبين وتفهيمهم لم يكن محصلا للغرض ولا ثمر للفائدة
بل كان وجوده كعدمه وكان التعريف الوضع احدهما التصريح به والاخر الترديد بالقرائن فكان
الغالب تعريفه بطريق الترديد على ما شاهد من الناس فى كيفية تعليم اللغات وتعلمها وكان
التصريح على تقدير تحققه مما يتوفر الدواعى بنقله مع انتفائه علمنا ان الشارع عرف الوضع للمخاطبين
بتلك الالفاظ بطريق الترديد بالقرائن دون التصريح وقد ظهر لنا جميع ذلك بالاستقراء الذى هو

الطريق المألوف والنهج المعروف في تحصيل المطالب الوضعية واثبات القواعد الادبية كما مر مرارا وح
فلا اشكال في المسئلة ولا في ثمراتها اذ الاشكال انما يتوجه على تقدير التصريح بالوضع والنص عليه من الشارع
والقول بان تلك الالفاظ مجازات اشتهرت في زمانه فافادت بغير قرينة ونحن لا نقول بشيء من ذلك

الثاني ان الالفاظ المجهولة التاريخ محكوم عليها بالتأخر عن زمان الوضع لانها حادثة والاصل في الحادث
التأخر لا يقال كما ان اللفظ حادث فلك الوضع فاصل تأخر اللفظ عن الوضع معارض باصل تأخر الوضع
عن صدور اللفظ عن الوضع معارض باصل تأخر الوضع عن صدور اللفظ ولا يرجح فيجب التوقف
لانا نقول اصالة تأخر الحادث المجهول التاريخ وزمان الوضع وان كان مشتبها من حيث المبدا لكن ثبوت
الوضع في آخر زمن الشارع بحيث يتبع لصدور كثير من الروايات الواردة عنه مقطوع به على
القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيمكن القول بان الاصل تأخر الصدور الى ذلك الزمان بخلاف
العكس الثالث العلماء على ان هذه الالفاظ مع تجردها عن القرائن اما محمولة باسرها على المعاني الشرعية
او اللغوية فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول والنافين لها اتفقوا على الثاني
فالقول بان بعضها محمول على الشرعي وبعضها على اللغوي كما يقتضيه القول بتوسط الوضع خلاف
الاجماع لا يقال الواجب مع الجهل بتاريخ الصدور الوضع كما هو المفروض هو الحمل على المعنى اللغوي
لكونه الاصل فلا يلزم التفصيل المخالف للاجماع لان الاجماع منعقد على ان الواجب حملها على احد
المعنيين لاجل الوضع او الحمل بمقتضى الاصل بغايره قطعا وان لم يكن منافيا للاجماع على اصل
الحمل ويمكن تقرير الاجماع بوجه اخر وهو ان القائل اتفقوا على ان المراد من هذه الالفاظ باسرها
في نفس الامر اما المعاني الشرعية او اللغوية والقول بتوسط الوضع بين الاستعمالات يقتضي
فيها بحسب نفس الامر وبوجه اخر وهو ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على حمل الالفاظ باسرها
على المعاني الشرعية والنافين لها اتفقوا على حمل الالفاظ باسرها على المعاني اللغوية فالقول بالحقيقة
الشرعية مع الحمل على اللغوية في الجميع او البعض خلاف الاجماع فان قيل ان اردتم ان تثبتوا

الحقيقة الشرعية يحملون الالفاظ بادرها على المعاني الحادثة وان كان صدور بعضها من الشارع سابقا على
البعض فذلك باطل اذ المفروض ان لا سبب للحمل عليها سوى الوضع وهو منتف في هذا التقدير
فكيف يستدل عليه بالاجماع وان اردتم انهم يحملونها عليها لسبق الوضع جميع الاستعمالات
ففيه ان ذلك لو تم فهو الحجة فاي فائدة في الاجماع فلنا تختار الثاني وفائدة الاجماع تظهر في صورة
الشك في سبق الوضع فان التمسك بالاجماع ممكن معه لانه انما يتوقف على امكان السبق بخلاف
الاحتجاج بالسبق فانه لا يصح الا مع العلم به كما لا يخفى **قوله** اذ صيرورة هذه الالفاظ حقائق في معانيها
الشرعية في كلام الائمة عم مما يبعد النزاع فيه غاية البعد لا فيه بحث اما اولا فلانه ان اراد ان صيرورة
هذه الالفاظ حقائق في اوايل زمان الائمة عم اعني الزمان المتصل بزمان الشارع مما يبعد النزاع فيه غاية
البعد ففيه ان ذلك لا يبعد فيه صح بل الظ ان النزاع فيه قريب جدا فان حكم زمان المتصل
بزمان الشارع في العلم بتحقق الوضع الحادث وانتفائه حكم زمان الشارع من دون فرق فالشك
في زمان الشارع يستلزم الشك فيه والقطع فيه يستلزم القطع في زمان الشارع ولك
يمكن القول بان هذه الالفاظ كلما كانت حقائق في معانيها الاصلية واستمرت على ذلك
الى اخر زمان النبي صلعم ثم انها باسرها صارت حقائق في المعاني الحادثة بعد وفاته صلعم بلا فصل مع انحصار
الوجه في صيرورتها حقائق بعده في الغلبة والاشتهار فان احدا لم يدع الوضع التعيني في هذه
الالفاظ في زمان الشارع ومعلوم ان الغلبة والاشتهار مما يختلف الحال فيها بالقياس الى الالفاظ
فان تحققها في الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران على الالسنة مقدم على حصولها فيما ليس كذلك
بالقطع فلا يمكن الحكم بحصولها في الجميع في اول زمان الشارع دفعة نعم لو قيل بصيرورتها حقائق بعد زمان
الشارع بواسطة النقل والتعيين امكن القول بثبوت الوضع في جميعها في زمان واحد لامكان حصول النقل
فيه لكن قد عرفت ان ذلك مما لم يقل به احد في وضع هذه الالفاظ ولو قيل به فغايته الامكان وهو
لا يستلزم الوقوع ولو اتفق الوقوع اليه فمن اين انه في اول زمان الائمة لا في غيره فالحكم بصيرورتها

حقائق فيه

حقايق فيه كما هو المدعى لا وجه له اصلا وان اراد ان صيرورة هذه الالفاظ حقايق في زمان الائمة ع في الجملة
بمعنى عدم بقائها على معانيها الاصلية في مجموع زمانهم مما لا يبعد فيه فذلك مم اذ لا ريب في استبعاد الحكم
ببقاء الوضع اللغوي في تلك المدة المتداولة مع انتشار المسلمين وانتشار الاحكام فيما بينهم غاية الاشتهار
لكن ذلك لا يستدعي لا يستلزم قلة الفائدة في هذا الخلاف لعدم العلم بتعيين زمان الوضع على هذا التقدير
فلا يعلم ان الحديث الوارد عنهم هل ورد قبل الوضع او بعده ولئن حصل العلم بالتاخر في بعض نحو ما ورد عن الجواد
والهادي والعسكري عم فذلك لا يكفي نفعا فيما هو بصدده لان هذا البعض لا يفي بجميع الاحكام قطعا
فلا يحصل الاستغناء به عن الايات والاخبار النبوية حتى يلزم قلة الفائدة في هذا النزاع وان اراد
صيرورتها حقايق في زمان انتشار احاديث اهل البيت عم اعني زمان قرد الصادق عم ومن بعدهما من الائمة
الاطهار مما يبعد فيه النزاع غاية البعد ففيه بعد تسليم ان النزاع في هذا بعيد غاية البعد ففيه انا لا نم
ان الاستغناء بما ورد عنهم بعد الوضع عن الايات القرانية والاخبار النبوية وما ورد عنهم قبل
الوضع كالاحاديث المروية عن امير المؤمنين عم والحسنين وعلي بن الحسين فصيرورة الالفاظ حقايق
في ذلك الزمان لا يقتضي قلة الفائدة في الخلاف كما ادعاه وايضا لو اريد هذا المعنى لوجب ان يقال
ان صيرورة هذه الالفاظ حقايق في زمان الباقرين ومن بعدهما من الائمة عم مما يبعد النزاع
فيه غاية البعد واستقلال القران والاحاديث النبوية والاخبار المروية عن امير المؤمنين عم والحسنين
وعلي بن الحسين بحكم ما لا يتحقق بدون بعض عن الباقر والصادق عم ومن بعدهما من الائمة على ذلك الحكم
واما ذكره المص فلا يكاد يستفاد منه هذا المعنى بوجه فاحتمل عليه غير مستقيم واما ثانيا فلان ما ذكره
من عدم استقلال الكتاب والسنة النبوية بشيء من الاحكام الشرعية مجرد دعوى لا شاهد لها ولا
برهان عليها بل الذي يقتضيه الخوض في الكتب الاستدلالية والتفاسير سيما ما يختص منها بشرح
ايات الاحكام بطلان تلك الدعوى فان فيما استنبطه المفسرون والفقهاء من الايات القرانية
والاحاديث النبوية احكاما كثيرة يستقل بافادتها الاصلان المذكوران كما لا يخفى على من احال

النظر في ذلك المضمار وخاض في تيار لجج تلك البحار بل رأيت ان كثيرا من اصول الشريعة وقواعد
المحكمة وضوابطها المتقنة ماخوذ من هذين الاصلين مستنبط من ذينك الدليلين ولولا خشية الاطناب و
الخروج عن وضع الكتاب لاوردنا في المقام ما يشد به اعضاد هذا الكلام ولكن في الاشارة كفاية والله ولي
التوفيق والهداية سلمنا ذلك لكن لا يلزم من عدم الاستقلال الكتاب والسنة بدون نص من الائمة ع
جواز الاستغناء عنهما في استنباط الاحكام اذ الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي واما
ذلك بتتبع الادلة كلها بقدر الوسع والطاقة مع بذل الجهد في تحصيل المراد منها كما يأتي انشاء الله والكتاب
والسنة هما عمدة الاصول والادلة الشرعية فلا يسوغ الاستغناء عنهما والاقتصار على غيرهما قطعا
كيف قد ورد الامر بالتمسك بهما وعرض الاحاديث المروية عن الائمة ع عليهما في الاخبار المستفيضة
بل المتواترة ونحوها رواه الفريقان بعدة طرق عن النبي ص انه قال اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم
به لن تضلوا بعدي ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وما روي عن الائمة ع في عدة روايات ان كل شيء
مردود الى الكتاب والسنة فما خالف الكتاب والسنة فهو مردود وان الذي جاء به فهو
اولى به وما روي من ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله
فدعوه وان ما خالف كتاب الله فهو زخرف او فاضربه عرض الحائط الى غير ذلك من المقامين الواردة
في الروايات التي لا تحصى والتمسك بالكتاب والسنة وكذا المعرض عليهما لا يعقل بدون العلم بمدلولات
الالفاظ التي اشتملت عليها مع الخلاف والاشتباه كما في هذه الالفاظ لا بد من تحقق الحال لتيسر في العرض
والاستدلال فالاحتياج الى المسئلة ثابت قطعا ولا غناء للفقيه عنها اصلا هذا كله على القول بحجية خبر
الواحد وجواز تخصيص الكتاب والسنة القطعي كما ذهب اليه جمع كثير من الاصوليين فهذا البحث ساقط
عن اصله اذ الحاجة الى المسئلة ثابت ضرورة على هذا التقدير كما لا يخفى واما ثانيا فلانا لو سلمنا
ان عدم استقلال الكتاب يستدعي عدم الحاجة اليهما في استنباط الاحكام على ما ذكره فلا ريب في ان
عدم الاستقلال ليس امرا ضروريا حتى لا يمكن خفائه على الاصولي الباحث عن المسئلة والرجوع

فيه الى من يدعى ذلك تقليد في مبادى المسائل الاجتهادية وليس بجائز كالتقليد في اصل المطالب وتحصيل العلم
به بطريق التتبع مع مخالفته وضع التحصيل في ترتيب المطالب على المبادى صعب يكثير من تحمل كلفة تحقيق
هذه المسئلة وخصوصا مع الاختصار فيها على ما هو مذكور في زبر القوم فيحث الاصولى عنها سنحن قطعا
بل واجب مع تعذر العلم لعدم الاستقلال واذ فرض انتفاء الفائدة فيها في الواقع فتدبر واعلم ان
عبارة المص هذه يتوجه عليه مناقشات الاولى قوله اذ صيرورة هذه الالفاظ حقايق في كلام الائمة عم
مما يعد النزاع فيه فان صيرورتها حقايق في كلامهم عم انما يتصور على القول بنفى الحقيقة الشرعية فلا يعد في
هذا النزاع بل لا استقامة لهذا الكلام خصوصا ممن قال بثبوت الحقيقة الشرعية فينبغى له تبديل الصيرورة
في البيان بالكون او الثبوت بان يقول ان كون هذه الالفاظ حقايق او ثبوت الوضع فيها في
كلام الائمة عم مما يعد النزاع فيه لا الثانية قوله واستقلال القران والاخبار النبوية فان مقتضى هذه
العبارة ان عدم استقلال القران والاخبار النبوية بالاحكام الشرعية يوجب الاستغناء عنها
باحاديث الائمة عم وليس كذلك اذ الاستغناء عنهما انما يحصل باستقلال احاديث الائمة لا بعدم
استقلال ذينك الدليلين كما هو واضح فالاولى ان يقال والاحاديث الواردة عن ائمتنا تستقل
بافادة الاحكام الشرعية فلا حاجة معها الى العلم بمدلولات الكتاب والسنة النبوية وتدقيق
ان ذلك انما يتوجه ان لو كان المراد باستقلال الكتاب والسنة المنفى في كلام المص استغنائهما
عن انضمام ما يتم به الاستدلال وليس كذلك بل المراد من استقلالهما بالحكم فيه انحصار دليل
الحكم فيهما بمعنى انتفاء دليل اخر على الحكم سواهما وح فلا فرق ورود لهذه المناقشات الثالثة
قوله بدون نص من الائمة فان المفهوم من نفى استقلال الكتاب والسنة بالحكم الشرعى بدون نص
الائمة بثبوت الاستقلال مع النص ولا معنى له مطلقا سواء اريد بالاستقلال معنى الاستغناء
عن القيمة او الانحصار فان الاستقلال المنفى بدون النص باحد المعنيين لا يعقل ثبوته معه
قطعى فالاولى اسقاط هذا القيد والاكتفاء بما تقدم فانه تام في معناه والامر في ذلك هين

قوله

قوله والاخبار النبوية المنقولة من غير جهة الائمة ع لعله انما قيد الاخبار بذلك لان الاخبار النبوية المنقولة من جهة الائمة ع بمنزلة الاخبار المروية عنهم ع في وجوب الحمل على المعاني الشرعية بناء على ان الائمة ع انما يعتمدون في نقلهم احاديث النبي ص بيان الاحكام الشرعية لا مجرد النقل والرواية على ما هو شان الرواة وهو في حيز المنع فان من الجائز ان يكون المقصود نقل كلام النبي ص ورواية لفظه المخصوص الذي نطق به ولو سلم فبيان الحكم بكلامه ص يتبع اصطلاحه دون اصطلاح غيره الا اذا كان الحديث منقولا بالمعنى او مشتملا على قرينة تدل على ارادة العرف الحادث فانه يجب حمله ح على عرف زمانهم ع لكن مع ذلك لا يبقى فرق بين المنقول من جهتهم والمنقول من غير جهتهم فان المنقول من جهة الائمة ع يتعين حمله على العرف الحادث ايضا مع وجود القرينة او ارادة النقل بالمعنى فالتفرقة بين المنقول من جهتهم وغيره على ما يشعر به كلام المص لا وجه لها يعتد به ولنختم الكلام في هذا المرام بايراد ابحاث مهمة تعين على مطلب جهة الاول اختلفوا في الفاظ العبادات كالصوم والصلوة والحج والزكوة وغيرها هل انها اسماء للصحيحة اي المعنيات المستجمعة لشرائط الصحة وان اطلاقها على الفاسدة لمشاركتها الصحيحة في الصورة وهو مختار اكثر المحققين وقيل انها للاعم من الصحيحة والفاسدة والاول هو الاصح لنا تبادر الصحيحة منها عند الاطلاق وكذا صحة سلب الاسم عن الفاسدة وان العبادات باسرها متعلقات طلب الشارع وامره ولا شيء من الفاسدة كذلك وانا نعلم قطعا ان للعبادات اجزاء معتبرة يتالف منها ماهياتها ولو كانت اسامي للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم انتفاء الجزئية او تحقق الكل بدون اجزائه وكلاهما باطل بالضرورة وان النظر من قوله ع لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يثبت الصيام انتفاء الماهية بانتفاء الامور المذكورة فلا يتحقق مع الفساد فالحمل على نفي الصحة تاويل لا يرتكب الا بالدليل فقد وجد في مثل لا نكاح الا بولي ولا طلاق الا بشهود ولا عتق الا في ملك فوجب ارتكابه فيه بخلاف ما نحن فيه والفرق ان العبادات امور توقيفية لا تعرف الا من قبل الشارع ولو

الاول

كانت ٢ متر

كانت اسامي للاعم لما كانت كذلك لان المرجع فيها الى العرف دون الشرع وليس المراد من قولهم العبادات
اسماء للصحيحة ان الصحة ماخوذة في مفهوماتها داخلة في معانيها بل المراد انها اسماء للمسميات المخصوصة
التي اذا اوجدها المكلف كانت صحيحة فلا يرد ان الصحة والبطلان من عوارض الموجود الخارجي لا من
صفات المسميات وكذا لا يرد انا نقطع بان المفهوم من لفظ الصلوة مثلا ليس الا الاركان المخصوصة
واما الصحة فلا يستفاد اصلا فحجة القول بانها اسماء للاعم كثرة استعمالها في الفاسدة واتصافها بالصحة
والفساد ويضاف اليها وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص واعلم
ان المقصود من هذا البحث تعيين المعنى من الالفاظ العبادات المستعملة في خطاب الشرع مع
قطع النظر عن كونه حقيقيا او مجازيا وهنا مباحث اخر فيه النزاع من كل من المثبتين للحقيقة الشرعية والنافين
لها فان النافي لا ينكر اصل المعاني الشرعية الحادثة لتلك الالفاظ بل انما يدعي ان الشارع استعملها فيها على
سبيل المجاز دون الحقيقة فيتاتى منه النزاع في ان تلك المعاني التي استعمل الشارع فيها هذه الالفاظ هي
الماهيات المعينة المستجمعة لشرائط الصحة او الاعم منها ومن الفاسدة فغاية الامر ان نزاع المثبتين
في تعيين المعنى الحقيقي ونزاع النافين في تعيين المعنى المجازي واما اصل التعيين فمما يفتقر
الى تحقيق الحال فيه كلا الفريقين وربما ظهر من قولهم في تحرير الخلاف في المسئلة ان الفاظ
العبادات اسماء للصحيحة او الاعم ان النزاع في تعيين المعنى الحقيقي لها لان المتبادر من الاسم
هو اللفظ الموضوع ويمكن توجيهه بالحمل على عرف المتشرعة فان تعيين المعنى العرفي يستلزم
تعيين الشرعي والظاهر ان تحرير النزاع بهذا الوجه انما هو للمثبتين بناء على ما يسلمهم من القول بالحقيقة
الشرعية ثم اشتهر ذلك بين الاصوليين فصار منشأ الاشتباه فتامل الثاني قد سمعت قول
الفقهاء في تحرير الفاظ العبادات والمعاملات انها في اللغة او العرف لكذا وفي الشرع لكذا
وعليه يشكل لان الاول ان هذا انما يصح على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فان النافي لها
لا يثبت لتلك الالفاظ معنى سوى معانيها اللغوية او العرفية الثاني في ان الالفاظ المعاملات

الثاني

الثاني

كلها او اكثرها باقية على معانيها الاصلية غير منقولة في الشرع الى معان اخر حادثة كالعبادات ولذا تراهم
يقولون ان العبادات توقيفية دون المعاملات ويرجعون فيه تحقيق معنى البيع والصلح والاجارة و
الدين والوديعة والعارية الى اللغة والعرف ومع ذلك فكيف يصح منهم القول المذكور في هذه الالفاظ
والامر في الاشكال الاول وهين اذ الظاهر انه لا خلاف بين فقهائنا في ثبوت الحقيقة الشرعية وان المخالف
في ذلك شذوذ من الاصوليين وفقهاء العامة فكلامهم هذا جار على مقتضى مذهبهم ولا اشكال
فيه وقد اجيب ايضا باحتمال ان يكون المراد بيان المعنى الشرعية لتلك الالفاظ حقيقة
او مجازية وفيه الظهور كثيرا ما يصرحون بانها حقيقة في كذا شرعا فلا يستقيم الحمل المذكور واما الثاني
فقد يجاب عنه بان المراد تحديد المعاملات بحسب عرف المتشرعة دون الشارع ان تحديد المعاملات
الشرعية اي المعاملات الصحيحة شرعا وهي التي يترتب عليها الاثار والاحكام الثابتة في الشرع
او المراد الكشف عن المعاني الاصلية للمعاملات لخواصها الشرعية فالبيع اللغوي والشرعي متحدان
بالذات مختلفان بحسب الاعتبار فهو من حيث انه متصور بالوجه الشرعي المعروف في اللغة لغوي ومن
حيث انه متصور بالوجه الشرعي شرعي وتوجيه على الاول مضافا الى ما فيه من التعسف الشديد فان
قولهم هو لكذا شرعا كالنص في ارادة المعنى الشرعي انهم كثيرا ما يقع بينهم التشاجر في هذه الحدود ولو كانت امورا
اصطلاحية مختصة لما وقع فيها ذلك اذ لا مشاحة في الاصطلاح والثاني فان نقل هذه الالفاظ من معانيها
الاصلية الى ما ذكروه في تلك التعريفات والحدود مما لا يترتب عليها اثر شرعي اذ كان ذلك اصطلاحا منهم
لا من الشارع ولا فائدة تعود اليهم في تحرير المسائل وتقرير المطالب كما في سائر اصطلاحاتهم واصطلاحات
غيرهم من ارباب العلوم والصنائع فان تقرير المطالب الفقهية لا توقف له على هذه الاصطلاحات
كما لا يخفى وعلى الثاني انه لو كان المقصود تحديد المعاملات الصحيحة لوجب استقصاء شرائط الصحة في تعريفاتهم
مع انهم لم يتعرضوا فيها الى القليل منها مثل قولهم البيع نقل الملك من مالك الى اخر بعوض معلوم فاقتصروا
في تعريف البيع على معلومية العوض التي هي من شرائطه ولم يتعرضوا لباقي الشرائط كمعلومية المعوض وكمال

المتعاقدين وتراضي الطرفين وطهارة العوضين واشتمالها على نفع محلل مقصود للعقلاء وكونا مقبوضين
في الصرف غير متفاضلين مع التجانس الى غير ذلك من شرائط البيع وكذا ما ذكروه في تعريف الاجارة
والجعالة والحوالة والعارية والوديعة وغيرها من العقود والايقاعات فانهم قد اقتصروا في جميعها على بعض
ولم يتعرضوا في شيء منها للجميع ولو كان المقصود تعريف المعاملة المستجمعة لجميع شرائط الصحة لم يجز
ذلك وعلى الثالث ان الغالب تفارق المعنيين اللغوي والشرعي بحسب الصدق اما من الجانبين
او من جانب واحد ولو كان المقصود من التحديدات المذكورة الكشف عن المعاني الاصلية بخواصها
الشرعية لتصادق المفهومات دائما ويمكن ان يقال انه لما كان الغالب في المعاملات مشاركة بعضها
لبعض في بعض الصفات كاشتراك البيع مثلا مع الهبة في نقل تلك العين ومع الاجارة في النقل
بعوض وكاشتراك الاجارة مع الجعالة في استحقاق العوض بازاء العمل ومع النكاح في التسلط على
المنفعة على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والاجارة والابراء بحسب اختلاف محله وكان
الواجب تمييز بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفة عليه تصدى الفقهاء لتعريف
المعاملات على وجه يحصل به التمييز في الجملة ومن المعلوم ان التمييز بوجه ما لا يجب ان يكون لاجل الفصول
المنوعة لمفهوماتها المعلومة في العرف او اللغة بل من اي امر حصوله باعتبار شرائطها ولا يفتقر الى
التعرض لجميع تلك الشرائط بل يكتفي في ذلك بما يحصل به التمييز ولو شرطا واحدا ولذا ترى
انهم في بعض المعاملات لا يتعرضون لشيء عن الشرائط الشرعية وانهم يقتصرون في بعضها على
شرط واحد وربما ذكروا شروطا متعددة بحسب الحاجة اليها في التمييز وبالجملة فمقصد الفقهاء مما
ذكروا في تعريفات المعاملات ليس الا تمييز بعضها عن بعض بوجه ما من الوجوه وهذا امر يختلف
من حيث الاستغناء عن الشروط والاحتياج اليها وكذا باعتبار الوحدة والتعدد وح فلا
يرد انه ان كان المقصود من تعريف المعاملات شرح مفهوماتها الاصلية فلا وجه للتعرض للشرائط
في بعضها اذ لا دخل لها في تحقيق تلك المفهومات وان كان المقصود منها تحديد المعاملات

المستجمعة لشرائط الصحة فلا وجه لعدم التعرض للشرائط في تعريف بعض المعاملات والاقتصار على بعضها
في بعض آخر بل الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع في جميعها وان كان المقصد بيان الاصطلاحات الشرعية
فهو مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية لالفاظ المعاملات وهو مع فساده في نفسه خلاف ما صرحوا به وكذا
لو كان المقصد بيان الحقيقة العرفية اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ البيع مثلا في عرف المتشرعة
ليس الا معناه المعروف ووجه الاندفاع ان المقصد من التعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد
منها تميز المعاملات بعضها عن بعض على الوجه الذي قررناه فلا اشكال فان قلت ان المقصد من تلك
الحدود تميز المعاملات بعضها عن بعض على ما ذكرتم فما الوجه في الحكم بانها معان شرعية مع عدم اشتمال بعض
منها على شيء من شروط الصحة كما اعترفتم به واشتمال ما وجد في ذلك على غيره من المقومات المعنى
الاصلي وليس فيها ما يكون شرعيا بجميع اجزائه المعتبرة اجماعا وفصولا ولو كان فلا ريب في ندرته و
ليس الغرض من هذا الكلام تصحيح مثله قطعا قلنا المراد بالشرعي هنا المعنى الموقوف على الشرع في الجملة
ويقابله اللغوي والعرفي اعني ما لا توقف له على الشرع اصلا فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتمال
الحد على شيء من المفهومات اللغوية والعرفية نعم يقدح فيه عدم اشتماله على غيرها من المعاني الشرعية
ولم يوجد في كلام القوم اطلاق الشرعي على مثل ذلك حتى يتوجه النقض به كيف ولا يستقيم فيه
القول بانه اللغة الكذا وشرعا الكذا فانه انما يصح مع تغاير المعنيين وهما متحدان في هذا الغرض
فان قلت قصد التميز في تلك الحدود يقتضي ذكر شرائط الصحة باسرها اذ بدونه لا يتميز صحيح المعاملة
عن فاسدها ولا عن فاسد غيرها قلت ليس المقصد من تلك الحدود تميز المعاملة الصحيحة عن غيرها مطلقا
بل المقصد تميزها عن غيرها وهذا لا يفتقر الى ذكر جميع شرائط الصحة كما لا يخفى فان قلت الحدود في هذه
التعريفات اذا اعتبر فيه قيد الصحة انتقضت الحدود باسرها طردا بدخول المعاملة الفاسدة التي
لم يخرج بما ذكر فيها من شرائط الصحة والا انتقضت عكسا بما يخرج به قلت نختار الاول ونلتزم
ان هذه الحدود كلها تعريفات بالاعم ولا محذور في ذلك فان التعريف بالاعم اذا كان

المقصد

المقصود تمييز الاخص عما عداه اذ ذلك الاعم غير عزيز فان قلت المعاني المفهومة من الفاظ المعاملات
لغة وعرفا مفهومات متباينة لا تصادق بينهما فهي متمايزة بانفسها وذو الماهية في حاجة في
التمييز الى الشرائط الشرعية قلت تباين المعاملات باسرها ليس امرا بينا ولا مبينا فهو في حيز
المنع ولئن سلم فربما كان العدول الى الشرائط الصحة لصعوبة التمييز بنفس المهية وان كانت معلومة
بالاجمال فان الشرع قد يكشف عن اللغة والعرف في مقام الاشتباه وعروض الشك والالتباس
ولو سلم فهذا الطريق اخر وتعيين الطريق ليس من دأب المحصلين هذا من الكلام في هذا المقام
هو بعد محل نظر وتامل **الثالث** قد عرفت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على المعاني المفهومة منها
حال الصدور وان المناط في تحصيل مراد الشارع فهم المخاطبين لا غير واللازم من ذلك وجوب تحصيل فهم
المخاطب على من لم يحضر الخطاب والطريق اليه ظ اذا كان اللفظ الوارد في الخطاب مما ثبت فيه
الوضع الشرعي فان الواجب فيه الحمل على الحقيقة الشرعية قطعا واما اذا لم يثبت له الوضع الشرعي
اما لعدم ثبوته من اصله على القول به او لانتفائه في الورد المعين بخصوصه فان ثبت له في زمان الصدور
معنى عرفي تعين الحمل عليه ان كان عاما او خاصا مع كون المتكلم والمخاطب كليهما من اهل اصطلاح واما
مع عدم كونهما من اهل اصطلاح واحد ففي ترجيح عرف المسائل او المسئول مع انتفاء القرينة
المعينة للمراد خلاف فقيل بالثاني وهو الاظهر لان الحمل على عرف المسائل يقتضي التجوز في اللفظ
على ما توهم فان ذلك من باب التقية في الاستعمال كما في العربي يتكلم بالعجمية وبالعكس وليس من المجاز
في شيء بل لان عادة الناس قد تقررت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير في
مجازاتهم والا لقصد التعلم ولفظ التفهيم والبيان وقيل بالاول لان الغرض الاصلي في خطابات
الشارع بيان الاحكام وهو انما يحصل اذا جرى الكلام على اصطلاح المخاطب اذ لا بيان بما
لا يعرفه ولما ورد ان النبي صلعم والائمة عم كانوا يتكلمون الناس بما يعقلون والمخاطب بغير
اصطلاح المخاطب ليس تخاطب بما يعقله المخاطب وفيه ان ذلك لو سلم فانما يقتضي الحمل على

ان اصطلاح ليس خطابا بما يعقله الا مع جهله بالحال وتوهم وحدة الاصطلاح واما مع العلم فالبيان
في حقه يمتنع الا مع المعرفة او علم لعادة النوع او الشخص والمفروض انتفائها ههنا وقد يقال ان
العبرة في تعيين المعنى بعرف بلد السؤال اما مطلقا او مع موافقته عرف بلد المسئول
فان عرف البلد مرعي في التخاطب خصوصا مع موافقته عرف احد المتخاطبين ويتوجه عليه منع هذه
الدعوى ان اريد بها اقتضاء العادة بالمراعاة ودلالتها على المدعى ان اريد بها مجرد الاتفاق وتحقيق
المرام انه اذا اختلف العرف في معنى لفظ حتى وجد له معان متعددة فللمتكلم ان يستعمله في كل
من تلك المعاني سواء وافق عرفه او عرف المخاطب او خالفهما معا بان يكون موافقا لعرف ثالث
ولا اشكال في صحة هذه الاستعمالات ولا في كونها على وجه الحقيقة اذا كان المصحح وضع اللفظ
للمعنى دون العلاقة بينه وبين الموضوع له وكذا لا اشكال في توقف الاستعمال المخاطب
لعرف المخاطبين وعرف بلد الخطاب على وجود القرينة المعينة للمراد وانه بدونها يتعين الحمل
على احد الثلاثة انما الكلام فيما اذا دار الامر بينها ولم يكن هناك قرينة تقتضي التعيين
فنقول المتخاطبان لا يخلو اما ان يكونا عالمين بتعدد الاصطلاح او جاهلين او المتكلم عالما
والمخاطب جاهلا او بالعكس وعلى تقادير العلم فاما ان يكون العالم بالتعدد عالما بحال
الاخر او جاهلا به وينبغي القطع بتعين عرف المتكلم مع جهالة التعدد مطلقا وكذا بتعين عرف
المخاطب مع جهله وعلم المتكلم بحقيقة الحال اذا كان المقام مقام البيان وكان المتكلم
حكيما وينبغي ما عدا ذلك تحقيقه لوجوه الاول تقديم عرف المتكلم الثاني تقديم عرف المخاطب
الثالث تقديم عرف بلد المخاطب الرابع تقديم المتكلم اذا وافق عرفه عرف بلد الخطاب والا
عرف المخاطب الخامس تقديم عرف المخاطب اذا وافق عرف البلد والا فعرف المتكلم
السادس تعيين العرف الموافق لاصطلاح البلد مطلقا سواء كان العرف المتكلم او المخاطب
السابع تقديم عرف البلد الا اذا خالف عرف المتكلم التاسع تقديمه الا اذا خالف

السابع
التاسع

عرف المخاطب العاشر التوقيف في جميع ذلك الى ان يدل على التعيين دليل والاقرب تقديم
عرف المتكلم مطلقا سيما اذا وافق عرف بلد الخطاب والوجه فيه ظ مما قلنا وهذا كله فيما اذا ثبت للفظ
عرف زمان الصدور اما اذا لم يثبت له ذلك فان توافق العرف واللغة فلا اشكال في الحمل وكذا
لو حصل الشك في الوحدة والتعدد فان الاصل اتحاد الوضع ما لم يدل دليل على خلافه وكذا
لو علم التعدد مع تعين مبدء النقل ومعلومية تاريخ الصدور فانه يحمل على اللغة مع السبق وعلى
العرف مع اللحوق بل لا يبعد الاكتفاء في تعيين المعنى باحد الامرين من تعيين المعنى باحد الامرين
من تعيين مبدء النقل ومعلومية التاريخ فان الاصل تاخر المشكوك عن المعلوم اما اذا تعدد المعنى
ولم يعلم مبدء النقل ولا تاريخ الصدور فقد اختلفوا في الترجيح على نحو اختلافهم في الحقيقة الشرعية
فمنهم من قدم اللغة تمسكا بالاصل في محل الشك ومنهم من قدم العرف بدليل الاستقراء فان تتبع
الشرعية كاشف عن ان طريقة الشارع هي طريقة العرف في المخاطبات والمحاورات دون اللغة فالمراد
من اهل اللغة ههنا ما ثبت قبل الشرع ولم يعلم هجره في زمان الشارع اصليا كان او طاريا ومن العرف
الطاري الذي لا يعلم تاخره من زمان الشارع باقيا كان او مهجورا فيخرج عن محل النزاع ما علم هجره
قبل زمان الشارع وكذا ما علم تجدده بعد زمانه فان حمل الخطابات الشرعية على احد هذين المعنيين
ممتنع قطعا وربما يتوهم من اطلاق كلامهم في هذا المقام ان النزاع في كل ما يخالف عرف زماننا
من المعاني المثبتة في اللغة ومقتضى ذلك اللغة المهجورة قبل الشرع على القول بترجيح اللغة والعرف
المتجدد بعده على القول بترجيح العرف وفساده غني عن البيان وينبغي ان يعلم ان الحال في المعاني
المثبتة في كتب اللغة يختلف من حيث كونها معان اصلية باقية او مهجورة قبل زمان الصدور او بعده
او طارية قبله او بعده باقية او مهجورة او مشكوكا فيها وبهذا الاعتبار يختلف فيها الحكم من حيث
الاكتفاء مع العرف والمباينة له ومن حيث التقدم عليه مع فرض المغايرة او التاخر عنه ومن حيث
القطع بالحكم والظن به فان علم حقيقة الحال بالرجوع الى كتب اللغة او غيرها زال الاشكال عن صفحة

المعنى وحكمه والا فالظ تقديم اللغة مع المغايرة لوجوه الاول ان المتبادر من قول اللغوى هذا اللفظ موضوع
لكذا كونه حقيقة فيه بحسب عرف المتاخر عن زمان الشارع فيجب ان يكون حقيقة فيه قبل ذلك
ايضا والا لزم النقل المخالف للاصل الثانى لو كان الوضع المثبت فى كلامهم وضعا حادثا مسبوقا
بوضع آخر مهجور لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجره وحدوث الوضع المثبت وتجدده وفى عدم
التعرض لذلك دلالة على اتحاد الوضع كما لا يخفى على العارف بطريقة القوم الثالث ان اكثر
المعانى المذكورة فى كتب اللغة لغات باقية مستمرة واما المهجورة فهى قليلة بالنسبة اليها ولا ريب ان
المظنة مع الكثرة والغلبة الرابع ان الغرض الاصلى من تدوين اللغة وجمعها وتاليفها هو ان
يكون الكتب المؤلفة فيها مرجعا للعلماء فى فهم الكتاب والسنة وحل ما فيهما من الالفاظ الغريبة
واللغات المشكلة كما يعلم من تصريحات القوم وتاويحاتهم ومقتضى ذلك كون المعانى المفهومة منها
حال صدور الخطابات الشرعية فان الغرض المذكور انما يتاتى بذلك الخامس لو كان هذا المعنى
مسبوقا بوضع آخر مهجور لوجب تقديمه الفهم لكونه معنى عرفيا بالنظر الى المعنى الاول وقد سبق
ان طريقة الشارع فى مخاطباته ومحاوراته هو طريقة العرف دون اللغة وكيف كان فينبغى
القطع بتقديم المعنى اللغوى اذا كان المثبت له احد المعتمدين الذين جرت عادتهم بالاقتصار
على ايراد لغة القرآن والحديث كابى عبيدة الهروى وابن الاثير او مع تصريحه بنفى العرفى كما اتفق
فى حديث الاتكاء فانه قال فى نهايته بعد ايراد قوله ص لا آكل متكئا المتكئ فى العربية كل من استوى
قاعدا على وكاء مقعدته متمكنا والعامة لا تعرف المتكئ الا من قال فى قعوده معتمدا على احد شقيه والتاء
فيه بدل من الواو اصله من الوكاء وهى ما شد به الكيس وغيره كانه اوكأ مقعدته وشدها بقعوده
على الوطى الذى تحته ومعنى الحديث انى اذا اكلت لم اقعد متمكنا فعل من يريد الاستكبار منه
ولكن آكل بلغة فيكون قعودى له مستوفزا وقال فى ق قوله ص اما انا فلا آكل متكئا اى جالسا على
المتمكن المتربع ونحوه من الهيئات المستدعية لكثرة الاكل بل كان جلوسه للاكل مستوفزا مقعيا

غير متربع

غير متربي ولا متمكن وليس المراد الميل على شق كما ظنه بعض عوام الطلبة اشتهى ويظهر من بعض الفقهاء
التوقف في مثل ذلك بل الميل الى ترجيح العرف على اللغة وضعفه ظ ثم اذا تعذر الحمل على الحقيقة
تعين المجاز وهو نوعان الاول ما يتعين بتعذر الحقيقة ويكتفى فيه بمجرد القرينة الصارفة عنها من
دون حاجة الى خصوص ما يتعين به المعنى المجازي بين المجازات والثاني ما يفتقر المعنى المجازي
فيه الى قرينة ولا يكتفى فيه بمجرد الصارف عن الحقيقة وهذا القسم ليس من مباحث الاصول
ولا من شأن الاصولي الخوض فيه ولا التعرض له لعدم انضباطه وتوقفه على خصوصيات القرائن
المتكثرة المعينة للمراد بخلاف الاول فان له اقساما منضبطة وانواعا منظمة يرجع اليها
في جزئيات الاحكام ولنذكر منها هنا ما يكثر في الخطابات الشرعية دون ويصح بالمتصفة عليه
فمن جملة ذلك الالفاظ المستعملة في الشرع في غير معانيها الاصلية على القول بنفي الحقيقة الشرعية
فانه اذا تعذر حملها على تلك المعاني لوجود القرينة الصارفة عنه تعين حملها على المعاني الشرعية
وان كانت مجازات مشتهرة اذا ورد لفظ الصلوة والزكوة والحج في خطابات الشرع هناك
قرينة صارفة عن معانيها اللغوية التي هي الدعاء والنماء والقصد فالواجب حملها على المعاني الشرعية
التي هي الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة لا يبقى الالفاظ
المذكورة محتملة لهذه المعاني وغيرها من المجازات اللغوية وان اشتركت في المجازية على القول
بنفي الحقيقة الشرعية من الوجه ظ فان استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني بلغ في
الكثرة حدا ذهب معه الاكثرون الى صيرورتها حقائق فيها وان المتعين حملها عليها مع التجرد عن القرينة
مطلقا ومن المعلوم ان غيرها من المجازات ليس بتلك المثابة ولا يوهم فيه احد تلك التوهم
بل يثبت وروده في خطابات الشرع فضلا عن مقاومته للمجاز الشائع المعروف وهل يتعين
الحمل على المعنى اللغوي مع تعذر الشرعي على القول بالحقيقة الشرعية والظ انه لا يتعين لعدم
الحصر واستفاء ما يقتضي الترجيح فان استعمال الشارع هذه الالفاظ في المعاني اللغوية ان ثبت ففي

غاية الندرة والشذوذ كما لا يخفى على المتتبع ومنها استعمال اللفظ في المعنى العرفي ان قلنا بتقدم اللغة
وتعذر الحمل عليها فان المعنى العرفي وان كان مجازا على هذا القول الا انه لاشتهاره وكثرة استعماله
يتقدم على غيره كالمعنى الشرعي على مذهب النافي للحقيقة الشرعية وهل يترجح الحمل على المعنى اللغوي
ان قلنا بتقديم العرف مع تعذر الحمل عليه الظ العدم وهذا القول لندرة استعمال الحقايق المهجورة
في الكلام وقد يقال بتعين المرجوح من الحقيقتين مطلقا مع تعذر الراجح منهما فان رجحنا اللغوية وتعذر الحمل
عليها تعين الحمل على الشرعية او العرفية والا تعين الحمل على اللغوية لان الخلاف في ترجيح احد المعنيين
يقتضي تقابل المعنيين وتكافوهما في الجملة فمع تعذر احدهما يتعين الحمل على الاخر ولاتفاق القرينتين
على ان اللفظ المجرد عن القرينة يجب حمله على احد المعنيين فيمتنع الحمل على غيرهما وربما يفرق بين
تعذر الحقيقة الشرعية والعرفية العامة في اقتضاء الحمل على اللغوية بان هجر اللغة في الاول من المتكلم
بالقصد والشعور فاستعماله اللفظ في المعنى اللغوي نقض لغرضه بخلاف الثانية ومنها العام
المخصص فان تعذر حمله على الحقيقة التي هي الاستغراق يقتضي تعين ارادة الباقي على المشهور بين
الاصوليين وقيل يبقى مجملا وقيل بل هو في الباقي حقيقة وليس بمجاز وتحقيق المقام يأتي في
مباحث العموم والخصوص انشاء الله ومنها الامر والنهي اذا تعذر حملهما على الوجوب والتحريم فانه
فانه يجب حملهما على الاستحباب والكراهة لتبادرهما من اللفظ المعروف عن حقيقته وكونه
اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة ولان استعمال الامر والنهي في الندب والكراهة
شايع كثير حتى قيل ان صيغتي الامر والنهي حقيقة فيهما او مشتركة بينهما وبين الوجوب والتحريم
فتعين الحمل عليهما مع الصارف عن الحقيقة لندرة غيرهما من المعاني المجازية بالقياس
اليهما ومنها نفي الحقيقة في مثل قوله لا نكاح الا بولي ولا طلاق الا بشهود ولا عتق الا
في ملك فان تعذر الحقيقة فيها يقتضي الحمل على اقرب المجازات اليها وهو نفي الصحة فانه
المتبادر منها بعد الصرف عن الظ الذي هو نفي الحقيقة واعلم ان المقتضي لتعين المجاز مع

ومنها

ومنها

تعذر

تعذر الحقيقة امور ثلثة احدها تبادر المعنى المجازي من اللفظ المعروف حقيقة عن كما قولك رايت
اسدا في الحمام فان المتبادر من اللفظ الاسد المقترن بقرينة الكون في الحمام هو الرجل الشجاع المشابه
للاسد في الجراة ومن المعلوم ان هذا الفهم غير مستند الى دلالة لفظ الاسد ولا الى القرينة المذكورة فان
الكون في الحمام انما يقتضي الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه
على تعيين الرجل الشجاع اصلا فلولا انه مدلول لفظ الاسد المعروف عن حقيقته لم يعقل فهمه في الكلام
لانتفاء الحصر في المجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة لا ينافي مجازيته ولا يقتضي كونه
حقيقة في المعنى المتبادر ولان التبادر الذي هو علامة الحقيقة على ما عرفت هو فهم المعنى من نفس اللفظ
اللفظ مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى بواسطة القرينة والفرق بين الامرين ظ ثم ان التبادر
في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة الصارفة عن الحقيقة كما في المثال المذكور وقد لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف
على وجود الصارف عن بعض المجازات ايضا وذلك اذا كان مساويا للمجاز المقصود من اللفظ كما في لفظ
اليد الذي هو حقيقة في العضو المخصوص ومجاز في النعمة والقدرة فانه اذا اريد استعماله في النعمة وجب ان
يضم اليها قرينة تصرف عن ارادة القدرة كان يقال لزيد عندي اياديه منة ولم يجوز الاكتفاء بالقرينة الحالية
الصارفة عن الحقيقة اذ لا يتعين فيها بمجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة والمجاز المساوي لا لان
الصرف عن الامرين يقتضي تعيين المراد لا نتفاء الحصر بل لان المتبادر من اللفظ هو ذلك وانت
اذا تتبعت القرائن اللفظية وجدتها في الاكثر كذلك اذ قلما يتفق في الكلام القرينة معينة للمراد صارفة
عن الحقيقة وساير المجازات المحتملة من اللفظ عند المعنى المقصود بل الغالب ان قرينة المجاز اما صارفة
عن خصوص الحقيقة او عنها وعن شيء من المجازات وان التعيين انما يستند الى اللفظ المصروف
عن بعض معانيها ولولا ان المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الصرف لامتنعت الدلالة اللفظية
في اكثر المجازات لما عرفت من عدم الحصر وفقد ما يقتضي التعيين من جهة القرينة الثاني شهرة
للمجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام وانما كان الاشتهار سببا للتعيين لعدم انفكاكه عن

الثا

التبادر الموجب له غالبا ولان ملاحظة الشهرة + ترجح ارادة المعنى المشهور اذا المظنون لحوق المشتبه
بالاعم الاغلب فان بنى على ان الاشتهار بنفسه سبب للتعيين كالمقتضية الوجه الثاني جاز
الاعتماد عليه في تعيين المجاز مطلقا وان علم انتفاء التبادر بين اللفظ المصروف عن حقيقته وان
بنى على كونه سببا للتعيين بواسطة التبادر حيث انه علامة له على ما يقتضيه الوجه الاول اختص اعتباره
وصورة الاشتباه ولكن لاستحالة التمسك بالعلامة مع القطع بوجوده الثاني كونه اقرب
المجازات الى الحقيقة المتعذرة وهذا انما جعل سببا للتعيين لكونه مظنة للاشتهار المقتضي
للتعيين بنفسه او بواسطة التبادر فان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة فيه من اعظم دواعي
الرغبة في استعمال المقتضية الى الغلبة والاشتهار ولذى ترى ان اشد المجازات مناسبة للمعنى
الحقيقي واقربها علاقة مع اشتهاره استعمالا في الكلام واكثره وقوعا ودورانا في المحاورات وحيث
كان القرب من الحقيقة سببا بعيدا في التعيين توقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء الواسطة
اذ لا تاثير للامارة البعيدة مع العلم بانتفاء القرينة كما اشرنا اليه وح فان كانت الواسطة التي هي الاشتهار
سببا اصليا للتعيين توقف الحكم على انتفاء العلم بعدمها خاصة والا كان موقوفا على عدم العلم
بانتفاء واسطة الغير واختص اعتبار القرب من الحقيقة بصورة الجهل بحال الاشتهار والتبادر معا
وقد يقال ان القرب من الحقيقة سبب اصلي لتعيين المجاز غير متوقف على اعتبار من اللفظ الموضوع
لما يقارب اليه فتعين ارادته منه على تعذر الحقيقة ويتوجه عليه منع الملازمة فان تقارب المفهومين
بحسب الحقيقة لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور كما ان امتناع انفكاكهما بحسب التصور لا يقتضي تقاربهما
في الحقيقة ولو سلم فلا يلزم منه الحكم بالارادة اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين في التصور فلا يجب حمل
الموضوع لاحدهما على الاخر كما في الاضافات والاستلزام فان تصور العلية لا ينفك عن تصور المعلولية
ومع ذلك فلا يجب حمل العلية والسواد على المعلولية والبياض عند تعذر الحقيقة وكذا العدم والملكة كالعمى و
البصر فان تصور العمى لا ينفك عن تصور البصر ولا يجب حمله عليه عند تعذر الحقيقة قطعا ولقائل ان يقول

ان قرب

ان قرب المجاز من الحقيقة يقتضي ترجيح ارادته بنفسه اي باعتبار كونه قريبا لا لكونه مظنة للاشتهار
او مقتضيا للتبادر والانتقال اذ لا ريب في ان القرب من الحقيقة وكمال المناسبة لها مما يرتفع به
التساوي بين المعاني المحتملة من اللفظ وارتفاع المساوات لا يكون الا بالترجيح لكن هذا انما يصح ان قلنا
بجواز الترجيح بالمناسبات العقلية التي لا توجب ظن الارادة من حيث اللفظ وفيه كلام سيأتي في تحقيق
القول فيه في مسائل الدوران ان شاء الله تعالى ثم اعلم ان العلامة ره في بيان ذكر ان الحقيقة العرفية اذا تعددت
حمل كل طائفة ظ في معنى فيجب الحمل عليه والا لزم الخطاب بما له ظ مع ارادة خلاف ظاهره منه من دون
قرينة وهو قبيح وقد يعلل القبح بانه لولا ذلك لوجب حمله على اصطلاح معين من تلك الاصطلاحات
وجميعها او على معنى خارج عنها والكل باطل لاستحالة ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح وللقطع باتحاد
المعنى المراد من كل طائفة ما يفهمونه من اللفظ وهو المطلوب ويتوجه على الاول ان مجرد ظهور المعنى من اللفظ
وتبادره عند المخاطب نظرا الى اصطلاحه لا يوجب الحمل عليه ولا يقتضي تعينه منه كيف ولو وجب الحمل
بمجرد ذلك لوجب على المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي وعلى اهل اللغة حمل خطابات الشارع
على اللغوي ولوجب على كل اهل اصطلاح حمل جميع ما يستحقونه على ما يقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء
اتحدوا او تعددوا وسواء وافق عرف المتكلم او خالفه وسواء كان الخطاب معهم او مع غيرهم وذلك مما
يقطع بفساده وتفصيل القول فيه ان المخاطب بالخطاب الشرعي اي الحاضر في مجلس خطاب الشارع اما ان
يكون واحدا او في حكم الواحد كالجماعة من اهل اصطلاح واحد او جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح
وعلى التقديرين فاصطلاح المتكلم في اللفظ اما ان يكون معلوما مغايرا لاصطلاح المخاطب او غير
مغاير او مشتبها فان علم اصطلاح المتكلم في اللفظ وكان موافقا لاصطلاح المخاطبين كلا او بعضا
او قلنا بتقديم عرف المتكلم مطلقا وكان هو انما لم يوافقه عرف احد من المخاطبين وجب الحمل
وكان المعنى المراد من اللفظ امرا واحدا ولا اختلاف فيه بالقياس الى المخاطبين وغيرهم في الغائبين
والمعدومين والا فان كان المخاطب واحدا او جماعة متوافقين في الاصطلاح كان اللفظ

محمولا على عرف المخاطب وكان المعنى المراد من اللفظ متحدا ايضا اذ المفروض من عدم الاختلاف في اصطلاح
المخاطب وهذا بناء على ان خطابات الشرع مختصة بالحاضرين وان حكم الغائبين المعدومين مستفاد
من النص والاجماع على ثبوت الاشتراك في التكاليف كما هو راي المعظم اذ على القول بعموم الخطاب
وشموله للغائبين والمعدومين بالاصالة يمتنع فرض اتحاد عرف المخاطب في المسئلة المفروضة كما لا يخفى وان
كان المخاطب جماعة متخالفين في العرف والاصطلاح فقد يتوهم ح ان الواجب على اهل كل اصطلاح حمل الخطاب
على المعنى المتعارف عندهم حيث ان الجميع مكلفون مخاطبون بالخطاب والمفروض تقديم اصطلاح
المخاطب وهو فاسد من وجوه الاول ان القائلين بتقديم عرف المخاطب انما يقولون به مع اتحاده او كونه
بمنزلة الواحد كالجماعة المتفقة في الاصطلاح اما مع التعدد والاختلاف فالظاهر انه لا نزاع في تقديم عرف
المتكلم الثاني انه يلزم على هذا كون اللفظ الواحد مستعملا في معان مختلفة في استعمال واحد وهو
على تقدير جوازه امر مستبعد جدا مخالف للمعهود من الاستعمالات فلا يحمل اللفظ عليه الثالث لزوم اختلاف
التكليف فانه اذا حمل كل طائفة الخطاب على عرفها واصطلاحها لزم تكليفها بمقتضى ذلك العرف و
الاصطلاح فيلزم اختلاف التكليف باختلاف الاصطلاح وهو باطل قطعا لاتحاد حكم المكلفين بالاجماع
واشتراك غير تكليف المضطر وتكليف الحاضر غير تكليف المسافر وتكليف العالم غير تكليف الجاهل لان
لاختلاف الممتنع هو اختلاف التكليف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة فيه كاختلاف الاجسام والالوان
والالوان والاكوان واما الاختلاف بما يوجب اختلاف المصلحة فيه كالاختيار والاضطرار والحضور
والسفر والعلم والجهل فذلك مما لا ريب فيه ومن المعلوم ان اختلاف الاصطلاح من قبيل القسم الاول
فانه لا يقتضي اختلاف مصلحة التكليف بوجه فلا يكون سببا لاختلافه فان قلت قد يختلف
حكم الشرع الشيء الواحد باختلاف التسمية واختلاف العرف والعادة فان الكيل الموزون لا يصح
بيعه الا بما جرت العادة به كيلا ووزنا وعددا واذا تغيرت العادة تغيرت الحكم وجاز بيعه الا بما
من دون ذلك وكذا لو جرت العادة بتقديره في بعض الاماكن دون بعض فانه يجب التقدير في محل العادة

تكليف الحاضر

دون غيره

دون غيره والفرق فان الماكول والملبوس اي ما جرت العادة باكله او لبسه في بعض المواضع دون بعض
مع اتفاق الغلبة فان الحكم الشرعي فيه يتبع العادة ايضا قلت اختلاف الحكم باختلاف التسمية ان اخذت
في الشيء تغير يمكن استناد الاختلاف اليه ولو في الصفات الاعتبارية كما في الامثلة المذكورة واما اذا
اختلف تسمية الشيء لا لامر فيه يوجب الاختلاف بل بمجرد الوضع والاصطلاح فان ذلك لا يقتضي
اختلاف الحكم قطعا ولذا لو فرضنا تغير في الالفاظ باسرها لم يلزم سقوط الاحكام فان حكم الماء الطهورية
وان سمي بغير الماء وحكم الصلوة الوجوب وان سميت غيرها وقول الفقهاء في كتبهم الاستدلالية ان
ان الاحكام الشرعية لا تختلف باختلاف التسمية ناظر الى هذا القسم من الاختلاف وقولهم الاحكام الشرعية
تتبع الاسماء ناظر الى القسم الاول فاعرف ذلك هذا كله اذا كان المتكلم في اللفظ معلوما واما اذا كان
مستبهما فان امكن تحصيله بالتتبع والاجتهاد وجب ذلك الا اذا اتحد عرف المخاطب وقلنا بتقديمه
فيرجع الى صورة العلم فهل يجب فيه الرجوع الى اصطلاح المخاطب وان قلنا بتقديم عرف المتكلم مع العلم
او التوقف في ذلك مع العلم بالمغايرة لحصول الاجمال في المراد احتمالان اصحهما الثاني لان ما يقتضيه
تعيين عرف المتكلم يقتضي الحمل عليه مطلقا ولو مع الجهل وح فلا اشكال في اتحاد المعنى المراد من اللفظ
وان قلنا بتقديم عرف المخاطب فان كان متحدا والا وجب الحمل على البعض لما يلزم الحمل على الجميع من المفاسد
المتقدمة فيتحقق الاجمال ايضا وقد علم ما ذكرنا ان الواجب حمل الخطاب الشرعي على عرف المتكلم او المخاطب مع
اتحاده او قيام القرينة على تعينه مع التعدد وانه بدون ذلك يبقى الكلام مجملا فيلحقه حكم الاجمال ولا يصح حمله
على الاصطلاحات المختلفة على كل حال ثم لو قلنا بذلك فهو انما يصح فيما اذا توجه الخطاب الى ارباب الاصطلاحات
المختلفة بان يكونوا موجودين في زمان النبي حاضرين حال صدور الخطاب فلو كان الحاضر في زمان الصدور
بعضهم وكان الباقون معدومين او غائبين عن مجلس الخطاب لم يصح الحكم بارادة الجميع قطعا لاختصاص
الخطاب بالموجود الحاضر وعدم شموله للمعدوم والغائب كما اشرنا اليه وح فامر الحكم المذكور هين جدا اذ لا يظهر له
فائدة بالنسبة الينا اصلا وانما هو تحقيق حكم الحاضرين خاصة وهو لا يهمنا لانه لا يتعلق بتكليف الحاضر طريق الى

لا يصح السجود عليه ولو فرض تغير العادة في ذلك
جاز وكذا لو جرت العادة باكله او لبسه صح

العلم بتكليف الغائب فتحقيق الحال فيه مهم من هذه الجهة لانا نقول العلم بتكليف الحاضر انما كان طريقا
الى العلم بتكليف الغائب لاصل اشتراك التكليف والبناء عليه هنا هدم لاصل الحكم في حق الحاضر فلا
يصح البناء عليه لاستحالة بناء الفرع على ما يبطل به الاصل والقيم فان العلم بتكليف الحاضرين في هذه
الصورة موقوف على العلم بتحقق الاصطلاحات المختلفة زمان الصدور والعلم بحضور ارباب في مجلس
الخطاب وهو مما لا يكاد يتحقق في هذه الزمان فان اختلاف الاصطلاح وتعدده في زماننا لا يقتضي
الاختلاف والتعدد زمان الصدور والشك في ثبوته باصل عدم النقل معارض نصا باصل الكلي
الوضع ولو قيل بالاقتضاء فيه او حصل الحكم بما اذا علم ذلك ولو بالنقل فاختلاف الاصطلاح في زمان
الصدور لا يقتضي حضور ارباب الاصطلاحات المختلفة في مجلس الخطاب فان الاصل عدم الحضور
والاجتماع والحكم بتعدد المعنى في الخطاب موقوف عليهما على انه لو ثبت الحضور والاجتماع فتكليف
الحاضرين بمقتضى اصطلاحاتهم لا يوجب تكليف الغائبين لك الا اذا ثبت ان وحدة الاصطلاح
يقتضي وحدة التكليف ولم يثبت ذلك فان الادلة انما دلت على اشتراك التكليف بين المكلفين
واشتراك التكليف بينهم لا يقتضي كونه بهذا الوجه كما هو واضح وعلى الثاني انا اولا نختار شقا رابعا هو
على عرف المتكلم واصطلاحه وح فلا يلزم تعدد المعنى في الخطاب ولا شيء من المفاسد المذكورة
في الدليل هذا اذا اريد من المعنى الذي ح الذي ابطله المستدل وما عدا عرف المتكلم والا فالجواب
باختيار الشق الثاني وثانيا انك قد عرفت بطلان ارادة المعاني المختلفة في الخطاب الشرعي
لما يلزمه من المفاسد واذا شاركك هذا الوجه غيره في الفساد تعين الاجمال في اللفظ ووجب
التوقف في تعيين المراد ورود القرينة المعينة كما في المشترك وثالثا انا لا نم ان المعنى
المراد من كل طائفة فانه متى وجب على كل طائفة حمل الخطاب على ما يفهمونه وجب الحمل على الجمع
لاشتراك التكليف وعمومه وادعاء القطع بذلك اذ كان لاجل لزوم تعدد المعنى المراد من
الخطاب فهو لازم على تقدير اختصاص كل طائفة بعرفها فان المعنى المراد من هذا اللفظ متعدد

وان كان

وان كان المراد من كل طائفة واحد فتجويز احدهما دون الآخر تحكم وان كان لاجل تعدد التكليف
وفيه ان ذلك جائز ولا فساد فيه قطعا ورابعا ان ذلك لو تم لزم مثله رفع الاجمال عن المشترك
اذا لم تقم قرينة التعيين اذ ليس المراد منه احد معانيه على التعيين لانه ترجيح بلا مرجح ولا معنى خارج
عنها لكونه ترجيح المرجوح ولا جميع معانيه باسرها للقطع باتحاد المعنى المراد من كل مكلف فتعين
ان يكون المراد احد معانيه مطلقا بحيث يتحقق الامتثال بكل واحد منها واثم لا نقول بذلك
وخامسا ان ذلك لو صح فانما يصح بالقياس الى المخاطبين الموجودين وقت الصدور اي الحاضرين
في مجلس الخطاب واما من عداهؤلاء من المعدومين والغائبين فلا يتم التقرير المذكور في حقهم فان
الخطاب الشرعي ليس متوجها اليهم حتى يرد في المعنى المراد منهم انه الجميع او البعض او الخارج عن
الكل حتى يثبت المطلوب ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين اللهم الا ان يقال ما هناك فرض تعدد
العرف والاصطلاح في زمان الصدور مع حضور اهل الاصطلاحات المختلفة في مجلس التخاطب
وهو لا يجدي نفعا في اثبات الحكم لهم لما عرفت من ان الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في
التكليف وتوجيه على الوجهين جميعا ان حمل الخطاب على الاصطلاحات المختلفة يقتضي اختلاف
تكليف الحاضرين وهو ظ ومتى اختلف تكليف الحاضر امتنع تكليف الغائب اما مطلقا بناء على ان
الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف وفي صورة المخالفة كما اذا وجد للغائبين
عرف عام او خاص مغاير لجميع اصطلاحات الحاضرين فانه يمتنع حمل الخطاب على ذلك العرف
لانه توجيه الى غيرهم فلا يمكن حمله على اصطلاحهم ولا يمكن اثبات الحكم بتبعية الحاضرين كلا او بعضا
للقطع بامتناع الجمع واستحالة الترجيح من غير مرجح فيلزم سقوط التكليف في حقهم باعتبار ذلك الخطاب
وهو باطل بالاتفاق نعم لو قيل بعموم الخطاب وتناوله جميع المكلفين بالاصالة كما ذهب اليه
بعض الطائفة لامكن توهم اثبات الحكم للغائبين بنفس الخطاب على ما يقتضيه اصطلاحهم لكون الخطاب
على هذا القول متوجها اليهم كتوجهه الى الحاضرين فلا يكون احد العرفين بالاعتبار اولى من الآخر لكن

القول بالعموم مع فساده في نفسه خلاف ما ذهب اليه العلامة ره فلا يستقيم توجيه كلامه بذلك مع انك
قد عرفت بطلان الحمل على الاصطلاحات المختلفة بما يلزم من اختلاف التكليف وغيره من المفاسد فالقول
بعموم الخطاب على تقدير صحته لا يجدي لطائل في تصحيح هذا الكلام وقد يوجه ذلك على تقدم عرف المخاطب
بان المراد وجوب حمل اللفظ الوارد في الخطاب المتوجه الى كل طائفة اي المذكور في الخطاب المختص بكل طائفة
على عرفها المختص بها ومرجعه الى تعدد الخطاب واتحاد عرف المخاطب في كل خطاب وح فلا يلزم
اختلاف معنى اللفظ الواحد ولا تقديم عرف المخاطب مع الاختلاف وذلك ظ ولا اختلاف التكليف
باختلاف العرف والاصطلاح اذ المفروض اتحاد اللفظ الوارد في الخطاب لاتحاد الخطاب في نفسه
قوله الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا فيما وضع له حتى يثبت المخرج اه لا ريب في ان اللفظ
اذا كان حقيقة في معنى ومجازا في اخر فالواجب حمله على معناه الحقيقي حتى يعلم مجردا عن القرينة لان
فائدة تفهيم الموضوع له بنفس اللفظ فلو لم يجب الحمل عليه لعرى الوضع عن الفائدة ولان المعنى الحقيقي
هو الظ من اللفظ عند الاطلاق فتعين ارادته في كلام الحكيم لان ارادة غير الظ من دون نصب قرينة يستلزم
الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب فان الفائدة
العظمى فيها حصول النظام بتبليغ الاحكام الموقوف على المخاطبة والافهام ولقوله تعالى وما ارسلنا
الا بلسان قومه ليبين لهم الاية وما ورد من انه سبحانه اجل من ان يخاطب قوما ويريد منهم خلاف
ما هو بلسانهم وما يفهمونه ولانه لو لم يجب الحمل على الحقيقة لوجب التوقف او الحمل على المجاز وكلاهما
باطلان اما الاول فلان وجوب التوقف لا يكون الا لاجمال اللفظ وتردد الناس في تعيين المراد منه و
الحكيم يكون الالفاظ باسرها مجملة مترددة بين حقائقها ومجازاتها ابدا مما يكذبه الوجدان وكذا الاتفاق
على وجود اللفظ المحكم الدلالة وعدم الاكتفاء في المجمل واما الثاني فلانه يقتضي كون المجاز وفاقيا
ح اذ من الممتنع ان يعين الواضع لفظ المعنى ثم يكون استعماله فيما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة و
لان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما و

الثلثة

والثلثة الاخيرة نظرية لان من شرط المجاز وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي والمفروض انتفاؤها
فيستحيل الحمل عليه والحمل عليهما يقتضي كون اللفظ حقيقة في مجموع الحقيقة والمجاز او مشتركا بينهما وهو نظير
بالضم والاخلاء عنهما يستلزم تعطيل اللفظ واي حبه بالانقاض المهملة والمفروض خلافه فتعين الاول
اي الحمل على الحقيقة كما هو المطلوب فثبت ان الاصل في اللفظ ان يكون محمولا على معناه الحقيقي حتى يدل
دليل على ارادة المجاز وهذا احد معنى قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة وقولهم المجاز على خلاف الاصل
وحاصله ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى مجازا في اخر ثم اطلق في الكلام من دون قرينة تدل على ان
مراد المتكلم معناه الحقيقي او المجازي فان الواجب حمله على الحقيقة دون المجاز واصل الحقيقة بهذا المعنى مما
لا نزاع فيه بل هو محل وفاق بين الجميع والقول بتقديم المجاز المشهور على الحقيقة او التوقف في تعيين
المراد من اللفظ اذا دار بينهما على ما ذهب اليه بعض الاصوليين لا ينافي ذلك بل هو مما يؤكده و
فان ترجيح هذا المجاز او التردد بينه وبين الحقيقة ليس لاجل كونه مجازا بل لخصوصيته ومميزه عن غيره با
لاشتهار المقتضي للترجيح او التعادل وذلك لا ينافي اصالة الحقيقة ورجحانها بالنظر الى ذات اللفظ كما هو
المقصود كيف ولولا ان المجاز على خلاف الاصل لكان القول بترجيحه متعينا لانه اذا كان راجحا او مساويا
بدون هذا الرجحان لكان راجحا معه قطعا فلا يصح النزاع في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في معنى ولم
يعلم كونه حقيقة فيه او مجازا لفقد دلائل الحقيقة والمجاز وحصول الاشتباه في تحقق الوضع وانتفائه
فهل يجب الحكم بالحقيقة بمجرد الاستعمال فيكون الاصل في الاطلاق الحقيقة بهذا المعنى ايضا اختلف
العلماء في ذلك والمشهور بين الفقهاء والاصوليين سيما المتاخرين الحكم بالحقيقة مع اتحاد المعنى
المستعمل فيه وبالحقيقة والمجاز مع تعدده وذهب السيد المرتضى رحمه وجماعة من القدماء الى القول بالحقيقة
مطلقا وان تعدد المعنى ومقتضى ذلك ان الاصل في المتعدد المعنى ان يكون مشتركا بين معانيه كلها الى
ان يتحقق الناقل وان المجاز لا يصار اليه في شيء من الاحوال الا لدليل قال ره في مفتاح كتاب الذريعة
واقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة هو نص اهل اللغة وتوقيفهم على ذلك امر يكون معلوما

فانهم ضرورة ميلوه في القوة ان يستعمل اللفظ في بعض الموارد ولا يدلون على انهم يجوزون بها يستعيرون
لها فيعلم انها حقيقة وقال ره في فصل الامر بعد اختياره القول بالاشتراك بين الوجوب والندب انه
لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف والقرآن والسنة وظ
الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظ الواحد في الشيئين او الاشياء
الا كاستعماله في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة ومثل ذلك ذكره في مبحث المرة والتكرار والفور
والتراخي وفي مسئلة الفاظ العموم والاستثناء المتعقب للجمل وغيرها من المسائل المتعلقة بهذا الباب وما
طلبه فهذه الدعوى قد تكررت من السيد ره في تضاعيف الكتاب المذكور وغيره وقد تصدى لاثباتها وبيانها
في مسئلة الفاظ العموم ليبسط من الكلام كما هو دابه وعادته ونحن ننقل من كلامه اكثره في مقام الاحتجاج
مزيدا بما يتوجه عليه من النقض والابرام ان شاء الله تعالى واعلم ان البحث في هذه المسئلة يقع في مقامين
الاول في اللفظ المتحد المعنى والاصل فيه الحقيقة بالاتفاق وربما يتوهم من قول الفقهاء والاصوليين
في مطاوي مباحث الفقه والاصول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وان العام لا دلالة له على
الخاص تحقق الخلاف في هذا المقام وان في المسئلة قولا ثالثا هو ان الاستعمال لا يدل على شيء من الحقيقة
والمجاز مطلقا سواء كان المعنى متحدا او متعددا وقد يتخيل مع ذلك ان هذا هو القول المشهور حيث يرى
ذلك الكلام متكررا في كتب الخلاف مقطوع به عند الاكثر وهذا فاسد قطعا فان الفقهاء والاصوليين
انما قالوا ذلك ردا على من زعم دلالة الاستعمال على الحقيقة مطلقا كما ذهب اليه السيد المرتضى ومن وافقهم
ولذا تراهم كثيرا ما يقولون ان الاصل في الاطلاق الحقيقة مع الشك في الوضع وربما قالوا المجاز خير من
الاشتراك وذلك اذا تحقق وضع اللفظ لمعنى وشك في غيره ولولا ان الاصل عندهم هو الحقيقة في صورة
الاتحاد والحقيقة والمجاز مع التعدد لما صح ذلك والمراد من قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة ان
الاستعمال بنفسه لا يدل على الحقيقة لا مطلقا لانه جنس للحقيقة والمجاز والجنس لا يدل على بعض انواعه
بعينه فلا يمكن اثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال كما يدعيه القائلون بالاشتراك بل لا بد من الدلالة

عليها من امر اخر غير الاستعمال المشترك بينهما وبين المجاز وان اتحد المعنى المستعمل فيه وثبوت الاصل فيه
عندهم لا يقتضي كونه لاجل الاستعمال من حيث هو استعمال بل يمكن ان يكون لدليل اخر والاظهر ان المراد
ان مجرد الاستعمال مع قطع النظر عن وحدة المستعمل فيه وتعدده او الاستعمال مع تعدد المعنى لا يدل على
الحقيقة بل يحتملها والمجاز وان كان الاستعمال في المعنى الواحد دالا عليها ويشهد لذلك قول السيد رض وما استعمال
اللفظة الواحدة في شيئين او الاشياء الا كاستعماله في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة اذ لولا ان اقتضاء الحقيقة
بنفس الاستعمال في المعنى الواحد من المسلمات عند الجميع لم يكن في التسوية بين الاستعمال في المعنى الواحد والمتعدد
دلالة على ما ادعاه من دلالة الاستعمال على الحقيقة مع التعدد وظهوره فيها لائق الموجود في كلام القوم ليس
الا قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة وقولهم المجاز على خلاف الاصل وهذا الكلام يحتمل معنيين احدهما ان
الاصل في اللفظ الذي هو حقيقة في معنى مجاز في غيره ارادة معناه الحقيقي اذا استعمل في الكلام مجردا عن
القرينة وثانيهما ان الاصل في اللفظ المستعمل في معنى كونه حقيقة فيه موضوعا له ان لم يوجد هناك شيء
من ادلة المجاز والاتفاق على ان الاصل هو الحقيقة وان المجاز خلاف الاصل لا يقتضي الاتفاق على كلا
المعنيين وانما يقتضي الاتفاق على احدهما وهو م فان المعنى الاول محل وفاق عند الجميع قطعا فمن اين يثبت
الاتفاق على الثاني كما هو المط لانا لا ندعي الاتفاق على المعنى الثاني بعينه من الاتفاق على الاصل الحقيقة
في المطلق بل ندعي ثبوت الاتفاق فيه بما يثبت به الاتفاق على المعنى الثاني فان الوجه الذي به يعلم الاتفاق
من دون تكرار كما انهم يستعملون اصل الحقيقة في كلامهم بالمعنى الاول قاطعين عليه من دون تردد ولا
اشعار بالخلاف فكذا المعنى الثاني على ما يشهد به التتبع والتفرقة فان الاصوليين صرحوا في هذه المسئلة
اي مسئلة تعارض الاحوال بان الامور العارضة للالفاظ المخرجة لها عن حد الاعتدال الموجبة لحصول
الاخلال فيها والاختلال هي هذه الخمس اعني الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص وان حصول
كمال المقصد من اللفظ موقوف على انتفاء هذه الاحوال فانه اذا انتفى عنه احتمال الاشتراك والنقل كان
له حقيقة واحدة واذا انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال

التخصيص كان المراد تلك الحقيقة بكمالها وعند ذلك يحصل الفائدة المقصودة من اللفظ وهو فهم معناه منه
بتمامه ومقتضى ذلك ان الاصل في اللفظ هو الحقيقة الواحدة التامة وان ما عدا ذلك فهو خارج عن الاصل
فلا يحمل عليه اللفظ الا بدليل ولذا ترى ان اكثر الاصوليين اقتصروا في تعارض الاحوال على الصور
العشرة اي صلة من ملاحظة هذه الخمس بعضها مع بعض ولم يتعرضوا للصور الخمس اي صلة في مسائل كما
لمصر وقطع بتقديم الحقيقة في الجميع من دون نقل خلاف في المسئلة ولا تردد في الحكم والقدر المستفاد من
كلامهم في بيان ان المجاز على خلاف الاصل ارادة كلا المعنيين من الاصل المذكور فان بعض ما عللوا به
الحكم انما ينطبق على المعنى الثاني دون الاول قال في باب البحث التاسع في انه على خلاف الاصل والا لما
حصل التفاهم حالة التخاطب ولانه مع تجرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان
حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة والا لزم اهماله ولتوقفه على وضع سابق ونقل وعلاقة
والمتوقف على الاول اولى وقال في المنهاج المجاز خلاف الاصل لاحتياجه الى الوضع الاول والمناسبة
والنقل ولاخلاله بالفهم ومن المعلوم ان اصل الحقيقة مما اتفق عليه جميع الاصوليين فاذا كان المراد
منه كلا المعنيين جميعا كان كلاهما اجماعيا فيثبت الاتفاق في المعنى الثاني كما هو المط ويدل على ذلك صريحا
ان العلامة ره في نهج احتج على ان المجاز خلاف الاصل بالاتفاق على ان الاصل الحقيقة واستشهد على ذلك
بما حكي عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرتها
اي اخترعتها وعن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف الدهقان حتى سمعت جارية تقول اسقني دهقا الى
ان قال فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل الحقيقة لما ساق ذلك واطلاق
كلامه منزل على صورة اتحاد المعنى لاشتهار الخلاف مع التعدد واختيار الاكثر ومنهم العلامة ره
رجحان المجاز على الاشتراك مع ان الظ من الحقيقة في هذه المواضع الحقيقة المتعددة ولذا كان دوران اللفظ
بين المجاز والاشتراك غير الدوران بينه وبين الحقيقة والدليل على ان الاصل الحقيقة مع اتحاد المستعمل
فيه مضافا الى ما سبق وجوه **الاول** ان ظ استعمال اللفظ في المعنى الواحد انه حقيقة فيه فان الشاهد

في احوال

من احوال الناس والمعروف من عاداتهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره
اعتقدوا انه موضوع له معين بازائه لا يشكون في ذلك ولا يرتابون فيه بل الظ انهم يعتقدون وضع
اللفظ للمعنى بوجدانه في اللغة مستعملا وان عرض لهم التردد في ذلك بعد ظهور التعدد فان تعريف
اللغة بطريق النص غير معهود بين اهل اللغة وانما يعرف اللغات غالبا باستعمال اربابها وبواسطة التردد
بالقرائن كما في تعليم الاطفال ولذا ترى ان من لم يعرف اللغة اذا راى اهل اللغة يستعملون اللفظ ويريدون
به معنى يرجح انه كونه حقيقة له موضوعا بازائه وكذلك من حصل لغة لم يزد على ان يفصحها ويتبع
استعمالات اهلها وادعاء توقفهم في الحكم بالوضع الى ظهور النص او شيء من الامارات المقررة
ليس بمسموع والظ انه لا نزاع في دلالة الاستعمال على الوضع في الجملة وانما الخلاف في دلالته
عليه مطلقا والكلام المكرر من السيد ش في مقام التسوية بين الواحد والمتعدد في الدلالة على الحقيقة
مما يؤذن بالوفاق في المعنى الواحد كما اشرنا اليه وقول الفقهاء والاصوليين الاستعمال لا يدل
على الحقيقة محمول على نفي الدلالة مطلقا ردا على من قال بثبوتها كذلك ولذا ترى انهم لا يطلقون
هذا القول الا لنفي تعدد الوضع وربما قولوا به ما يتعين به المقصود كقولهم المجاز خير من الاشتراك
الثاني لو لم يكن اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه لكان مجازا لا حقيقة له اما انه مجاز فلان
المفروض انه قد استعمل فيه استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح لا يخرج عن الحقيقة والمجاز
وليس حقيقة بالفرض فيكون مجازا واما انه لا حقيقة له فلانه لم يستعمل فيما وضع له واللفظ قبل
الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق والمجاز الذي لا حقيقة له اما ممتنع او ممكن غير متحقق
الوقوع او موجود نادر وذلك ان الاصوليين اختلفوا في استلزام المجاز الحقيقة فالاكثر و
منهم السيد المرتضى على الاستلزام نظرا الى ان المعتبر في الحقيقة شيئان الوضع والاستعمال وكلاهما
متحقق بتحقق المجاز اما الوضع فلان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين
الموضوع له فلا يتصور وجوده بدونه واما الاستعمال فلان الوضع يستلزمه والا لعرى عن الفائدة

لان الغرض من وضع اللفظ للمعنى ليس الا استعماله فيه فاذا انتفى الاستعمال انتفى فائدة
الوضع قيل المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ لا يمتنع ان يوضع اللفظ المعنى ولا يستعمل فيه
بل فيما يناسبه ولا يلزم خلو الوضع عن الفائدة فان التجوز من فوائد الوضع وهو حاصل
على ان الوضع لفائدة لا يستلزم حصولها اذ ليس كل ما يقصد من الشيء يترتب عليه
ثم اختلف هؤلاء فمنهم من ادعى الوقوع وتمسكا بامثلة نادرة كلفظ الرحمن والافعال
المنسلخة عن الزمان بناء على انها وضعت لمعان لم يستعمل فيها اصلا ومنهم من لم يثبت ذلك لعدم
القطع بانتفاء الاستعمال في الامثلة المذكورة ولا يكونها في معانيها التي تستعمل فيها مجازا
لاحتمال النقل على ما هو الظ ولا يلزم من ذلك استعمالها في تلك المعاني مجازا اذ النقل كما يتحقق تكثرة
الاستعمال في المعنى الثاني الى ان يهجر الاول فكذا يترك الاستعمال في الاول مع تعيين الثاني وقد
علم من ذلك ان امر المجاز الذي لا حقيقة له دائر بين الامور الثلثة المذكورة كما قلنا والامر هنا على
تقدير الامتناع ظ واما على التقديرين الاخيرين فلان المشتبه لا يحمل على ما لا تحقق له الا نادرا بل
المشتبه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به ومقتضى ذلك كون اللفظ لا حقيقة فيما استعمل فيه فتعين
القول به فان قلت قد تمسك بعض في نفي الاستلزام بمثل قولهم قامت الحرب على ساق
وثابت لمة الليل من المركبات وهذا يقتضي جواز المجاز الذي لا حقيقة له وكثرة وقوعه في اللغة فان
هذه المركبات لا تحصى كثرة قلت البحث في هذه المسئلة مقصور على المفردات التي يصح وقوع الاشتباه
في حقايقها واما المركبات فان الوضع فيها نوع مطرد فلا يقع الاشتباه في مدلولاتها على ان الدليل
المذكور فاسد لانه مبني على الخلط بين تحقق المعنى الحقيقي بحسب الوضع وتحققه في الواقع والفرق بينهما
جلي فان المعتبر في صحة الاستعمال في اللغة تحقق المعنى بالاعتبار الاول دون الثاني ولا يستلزم الكذب

الثالث لما ثبت ان الاصل في الاطلاق الحقيقة بمعنى وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي مع انتفاء
الصارف عن الارادة يثبت الاصل بالمعنى الذي يريده هنا القوم اذ المفروض ان اللفظ لم يستعمل

الا في معنى

الا في معنى واحد فاذا كان الاصل ان المستعمل هو المعنى الحقيقي لزم كون اللفظ حقيقة فيه قطعا لاتفاق
اتصاف المعنى بكونه حقيقيا فرع الاستعمال فيه فما لم يعلم ذلك لم يمكن الحكم بارادته منه لانا نقول
السبب المقتضي لحمل اللفظ على المعنى ليس الا وضعه له وتعيينه بازائه واما الاستعمال فذلك لا دخل
له في اقتضاء الحمل اصلا فان توقف اطلاق اسم الحقيقة عرفا عليه ووصف المعنى بالحقيقة في الاستعمال
محمول على الحقيقة بالقوة فلا اشكال فان قيل مرجع الاصل بالمعنى الاول الى ان الراجح ارادة الحقيقة
مع العلم بالوضع والشك في تعيين المعنى المراد وبالمعنى الثاني الى ان الراجح اعتقاد الحقيقة
مع العلم بالمراد والشك في ثبوت الوضع فالاصلان المذكوران متنافيان قطعا فكيف يلزم
من ثبوت احدهما ثبوت الاخر قلنا لا تنافي بين الاصلين المذكورين لان العلم بالوضع المعتبر في
الاصل بالمعنى الاول هو العلم بثبوت الوضع في نفس الامر سواء كان للموضوع له معنى عندنا مع
انا نعلم قطعا ان المقتضي لارادة الموضوع له من اللفظ ليس الا وضع اللفظ له واما علمنا
بالتعيين فذلك لا دخل له في اعتقاد ارادة الموضوع له ووجوب حمل اللفظ عليه وان كان
له دخل في تعيين المراد وتشخيص المعنى فانه متى علم ان اللفظ حقيقة في هذا المعنى المعين ولم
يعلم ان مراد المتكلم منه ذلك المعنى بعينه من دون تردد واما اذا علم انه حقيقة في معنى ولم
يعلم ان ذلك المعنى ما هو فانه وان علم ان المراد من اللفظ معناه الحقيقي الا انه لما كان المعنى
الحقيقي مبهما عند السامع لم يحصل له القطع بتعيين المراد من اللفظ وح فلا فرق بين صورتي
العلم بالتعيين والجهل به من حيث العلم بارادة الموضوع له في نفس الامر وانما الفرق بينهما
من حيث الاجمال والبيان في المعنى المراد وهذا لا يقدح في اصل الارادة كما هو واضح ثم ان الجهل
بالوضع المعتبر في الاصل بالمعنى الثاني يتصور على وجهين احدهما جهالة الوضع نفسه كما اذا
تعددت معاني اللفظ وكان اللفظ حقيقة في احدها واشتبه حال الباقي فان الشك هنا في
اصل الوضع وثانيهما الجهل بتعيين الموضوع له كان يعلم ان اللفظ موضوع لمعنى ويحصل الشك

في تعيين ذلك فان الوضع في الجملة وان كان معلوما في مثل ذلك الا ان الجهالة فيه تحققه انما
بالقياس الى خصوص المعنى فهذا القسم قد وجد فيه كلا الشرطين شرط الاصل بالمعنى الاول وهو العلم
بالوضع في الجملة والاصل بالمعنى الثاني وهو عدم العلم بثبوت وضع اللفظ لمعنى بعينه فمقتضى
الاصل بالمعنى الاول يجب ان يكون المراد من اللفظ معناه الحقيقي الذي وضع اللفظ بازائه
لوجود شرطه وهو العلم بثبوت الوضع في الواقع ومتى فرض ان المستعمل فيه واحد ليس الا تعيين
ان تكون المستعمل فيه هو الموضوع له قطعا او العلم بالمعنى المراد بمقتضى القرينة لا ينافي التمسك بالاصل
الاول فان كلا من الوضع والقرينة امارة موجبة للعلم بالمراد فلا يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فان الممتنع
توارد العلل دون اجتماع الامارات وانما اعتبر والجهل بالمراد لان ثمرة الاصل المذكور انما تظهر
اذا كان المراد مشتبها اذ مع العلم به لا حاجة الى التشبث بالاصل لثبوته بالقرينة فاعتبار الجهل
لفائدة الاصل وليس شرطا في حجيته واعتباره ولا يبعد ان يكون المراد من الجهل بارادة المعنى هو
فرض كونه مجهول الارادة بان يقطع النظر عما يدل على ارادته ولا يلتفت الى ذلك حتى يصح الاستناد
فيه الى الاصل وهذا كما في جميع المطالب المستدل عليها بالوجوه المتعددة فانه في كل دليل منها
يفرض المطلب مجهولا ويقطع النظر عما عداه من الادلة الاخر ليحصل بذلك الدليل والجهل بهذا
المعنى لا ينافي العلم كما لا يخفى **الرابع** ان المعهود من اهل اللغة في بيان الوضع وتعريفه هو الاستعمال
بطريق الترديد بالقرائن واما التصريح بالوضع كان يقول وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى فذلك
غير معهود بل لا يكاد يتحقق ذلك الا في الوضع الاعلام والعرضيات الخاصة واما الاوضاع
الاصلية فطريق تعريفها بكلم العادة هو الترديد بالقرائن والعلم بالوضع بهذا القرائن لا ينفك عن
العلم بالاستعمال ومع ثبوت الامرين الوضع والاستعمال فلا ريب في ثبوت الحقيقة **الخامس**
الحقيقة اولى من المجاز فيجب ترجيحها مع الشك بيان الاولوية ان المجاز يتوقف على نقل لفظ عن
معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما مع القرينة فهو لا محالة امور اربعة وضعه اولا لمعنى ونقله

عنه الى آخر

عنه الى آخر وعلاقة بين المعنيين وقرينة صارفة عن الاول والحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة
فكانت اولى **الثالث** ان كل اللفظ متى لم يستعمل الا في معنى واحد كان المتبادر ومنه ذلك عند الاطلاق
اذ ليس هناك معنى اخر بالعرض حتى يسابقه في الفهم وتبادر المعنى دليل الحقيقة فان قلت انما
المعنى المستعمل فيه مجرد فرض لا تحققه فان ما نجده من الالفاظ المستعملة نرى انه يستعمل في اللغة
في اكثر من معنى ووجود لفظ لا يستعمل الا في معنى واحد وان كان ممكنا عقلا الا انه ليس من الالفاظ
ما يمكن لنا القطع بكونه كذلك قلت ليس المراد من اتحاد المعنى المستعمل فيه ان يستعمل اللفظ في واحد
ولا يستعمل في غيره اصلا لا حقيقة ولا مجازا حتى يرد ان وجود مثل ذلك في اللفظ غير معلوم بل المراد
منه ان يكون المعنى الذي يحتمل كون اللفظ مستعملا فيه على وجه الحقيقة واحدا سواء استعمل في
غيره على وجه المجاز او لم يستعمل في غيره اصلا وهذا في اللغة كثير جدا **المقام الثاني** في حكم ما زاد على المعنى
الواحد قد عرفت وقوع الخلاف في ذلك وان على انه مجاز خلافا للسيد ومن وافقه حيث قالوا
بانه حقيقة ايضا في المشهور **الاول** ان الحقيقة موقوف على الوضع الحادث والاصل عدمه
واما المجاز فانه وان توقف على الوضع ايضا الا ان الوضع الاول يكفي لصحته بخلاف الحقيقة الثانية
لا يقال هذه معارضة بتوقف المجاز على العلاقة والاصل عدمه لان العلاقة لا بد منها في محل النزاع والا لوجب
القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفي في المجاز وجود العلاقة بل لا بد في اعتبارها في الاستعمال
والالتفات اليها والاصل عدم ذلك قلنا الكلام هنا في اصل المصحح لذلك من وضع او علاقة وتلازم
في تحقق الثاني دون الاول فيصح نفيه بالاصل واما الالتفات الى المصحح فذلك امر لازم على كل
حال اذ كما يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز يجب الالتفات الى الوضع فيحصل التساقط بينهما
ويبقى اصل عدم الوضع سليما عن المعارض **الثاني** غلبة المجاز في اللغة فان اكثر الالفاظ المستعملة
في معان متعددة مجازية عدا واحدا منها وما هو حقيقة في اكثر من معنى واحد منها قليل بالنسبة اليه
بل لا نسبة له اليه كما صرح بها المحققون ويشهد له تتبع اللغات والاستعمالات الواردة ومتى كان

المجاز غالبا تعين الحمل عليه لان المشتبه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به كما مر مرارا ومرجع الغلبة بالمعنى الذي
ذكرنا الى غلبة المجاز على الاشتراك وهي بهذا المعنى لا ريب فيه وان توهم خلافه لبعض من رجح الاشتراك
وسيجي التنبيه عليه مع جوابه ويلوح من كلام القوم اطلاق غلبة المجاز على معان اخر غير ما ذكر الاول ان
الاستعمالات المجازية في اللغة اكثر من الحقيقية الثاني ان استعمال كل لفظ في مجازه اكثر من استعماله في حقيقته
وغلبة المجاز بهذين المعنيين ممنوعة باطلاقها بل مقطوع نفيها اذ لا يريب في ان اكثر الاستعمالات التي
تدور بين اكثر الناس في محاوراتهم ومخاطباتهم ليست بمجازاتهم وان كان اكثر استعمالات اقل الناس
كالخطباء والشعراء كذلك على ما ادعاه بعضهم وذلك القدر فيما يختص بهم من الخطب والاشعار لا مطلقا فان قيل المقصود
الاصلي في علم الاصول هو البحث عن الفاظ القرآن والحديث والغالب فيهما هو المجاز لانهما في اعلى طبقات
البلاغة وارفعهما وبلاغة الكلام وارتفاعه ليس الا باشتماله على اللطائف والنكات الزائدة التي لا تحصل
الا بوجوه الاستعارات والكنايات اذ بدون ذلك يكون الكلام مفيدا لاصل المقصود من دون اعتبار
امر زائد عليه فلا يكون بليغا ومن ثم كان المجاز هو الغالب في كلام الخطباء والشعراء فان هؤلاء لما ارادوا ان
يكون كلامهم مرتفعا عن كلام غيرهم ولا يحصل ذلك الا بترك الالفاظ المبتذلة وهجر الحقائق المعمولة عمدوا
الى المجازات الرائقة والاستعارات الفائقة فاكثروا منها في استعمالاتهم حتى صارت من الغالب على كلامهم
قلنا ليس من شروط بلاغة الكلام خلوه عن الحقيقة ولا وروده على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط
البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع حسن النظام والتاليف وسلامته عما يخل بالفصاحة ولا ريب
ان هذا كما يحصل بالمجاز فكذا بالحقيقة بل قد لا يحصل الا بها كما اذا كان المقام مقام البيان والتوضيح
فان المطابقة لمقتضى الحال لا يكاد تحقق فيه الا بالحقيقة والتصريح كيف ولو كان استعمال الحقيقة منافيا
للبلاغة لزم ان لا يكون الكتاب الكريم مشتملا عليه اصلا ولا يكون الكتاب بتمامه بليغا وكلاهما
بطفاسد بالضرورة فان القرآن في اعلى طبقات البلاغة الذي هو حد الاعجاز ومع ذلك فليس مقصورا
على المجاز بل ما يرى من استعماله على الحقيقة بل هي فيه اكثر من ان يحصى وح فان اريد ان المجاز بشرط

في البلاغة

في البلاغة فهو مع منافاته لدعوى الغلبة فاسد بما عرفت من بطلان الشرطية وان اريد ان البلاغة في الكلام انما
تحصل غالبا بالمجاز فذلك مم خصوصا في كلام الشرفان الغرض الاصلي منه هو البيان والاعلام دون
الاجمال والابهام والمناسب لهذا الغرض هو استعمال الحقيقة دون المجاز ولذا ترى ان الغالب في الفاظ
القران والحديث هو الحقيقة وان المجاز منها قليل جدا بالنسبة اليها خصوصا فيما يتعلق منها بالاحكام
وغلبة المجاز في كلام بعض البلغاء كالخطباء والشعراء على تقدير تسليمه لا يقتضي غلبته في كل كلام بليغ فان مقاصد
البلغاء مختلفة وربما كان المجاز اوفق بمقاصد بعضهم فيغلب استعماله في كلام ذلك البعض دون غيره ثم ان
لو سلمنا غلبة المجاز باحد هذين المعنيين مطلقا او في كلام البلغاء فذلك لا يقتضي ترجيح المجاز على الحقيقة فان
غلبة المجاز على الحقيقة لو كانت موجبة لتقديمه عليها لكان احق المجازات بالتقديم على الحقيقة هو اولها بالترجيح
عليها تخصيص الفاظ العموم فانه قد بلغ من الشيوع والغلبة حدا لم يبلغه شيء من انواع المجاز وقيل في المشهور
ما من عام الا وقد خص ومع ذلك فقد اطبق الجميع على وجوب حمل صيغ العموم على حقيقتها التي هي الاستغراق
ما لم يظهر المخصص ولم يلتفت احد الى شيوع التخصيص وكثرته ولا جعله مانعا عن الحمل على الحقيقة فضلا عن ان
يرجح به المجاز والقول لو كانت الغلبة مقتضية للترجيح لزم ان لا تستقر الدلالة على الحقيقة في شيء من الالفاظ
وان لا يكون الحقيقة هي الاصل الراجح عند تجرد اللفظ عن القرائن والتالي باطل بالبداهة فكذا المقدم فان
قيل ما بال الغلبة هنا لا توجب تقديم الغالب وترجيحه ونحن نرى انهم يستفيدون البلاغة في غير هذا المقام
وما الفرق بين هذه الغلبة وغيرها حتى اختلفا في اقتضاء التقديم قلنا لعل الفرق ان الغلبة المقتضية
للترجيح هي الغلبة الشخصية وغلبة المجاز ليست كذلك فانها غلبة جنسية لا شخصية ثم ان الغالب على الحقيقة هو
جنس المجاز لا كل مجاز ثم لا يخفى ان غلبة استعمال المجاز باحد المعنيين لو اقتضت الترجيح فانما يقتضي
رجحان ارادة المجاز لا رجحان كون المعنى المشكوك فيه مجازا كما هو المطلوب الا ان يدعى ان الاول ملزوم للثاني
وفيه تامل الثالث ان المعاني المجازية في اللغة اكثر من المعاني الحقيقية وينبغي القطع بغلبة المجاز بهذا المعنى
ان اريد بالمعنى المجازي ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا وان لم يستعمل فيه بالفعل على خلاف الاصطلاح

التا

واما اذا اريد منه معناه المصطلح الماخوذ فيه تحقق الاستعمال بالفعل فالظ ثبوت الغلبة ايضا
اذ الغالب في الالفاظ اتحاد الحقيقة وتعدد المجاز ويلزمه ان المجاز اكثر من الحقيقة الرابع ان المعنى
المجازي لكل لفظ اكثر من معناه الحقيقي وغلبة المجاز بهذا المعنى ثابت ايضا ان اريد بالمجاز المجاز
بالقوة او حمل الحكم في القضية المذكورة على الغالب والا فلا يتحقق الغلبة اشكال اذ من اين انه
يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي ولا يستعمل في غيره اصلا ويستعمل فيما يساوي الحقيقة او ينقص عنها
فلا يتحقق اكثرية المجاز في مثل ذلك الخامس ان اكثر المعاني المثبتة في كتب اللغة مجازات وهذا يقرب من
المعنى الثالث والظ ثبوت الغلبة بهذا المعنى ايضا واعلم انه قد حكي من جماعة من اهل اللغة انهم قالوا
ان اكثر اللغات المجازات وان الفقهاء والاصوليين كثيرا ما يذكرون ذلك في مقام ترجيح المجاز
او بيان عدم اولوية الحقيقة من محققي اهل اللغة ونقل الاصوليون في كتبهم قولا بان المجاز هو الغالب
وضعفوه وربما نسبوه الى الشذوذ قال في البحث الثاني في ان المجاز ليس غالبا قال ابن الجني
اكثر اللغة مجاز فانك اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو يتناول جميع الافراد فيلزم
وجود كل فرد من افراد القيام في زيد وهو معلوم البطلان فاذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من
حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت ضربت رأسه لم تكن قد ضربت جميع جوانبه وههنا
مجاز من وجه آخر فانك اذا قلت رأيت زيدا او ضربته فزيد ليس اشارة الى هذه الجملة المشاهدة
لتطرق الزيادة والنقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا يصدر شيء من ذلك فلعل
تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية ولا الضرب وقد اسند اليها فكان مجازا مع ان الرؤية انما
يتناول سطحه الظاهر وليس ذلك حقيقة زيد بل انما هو خارج عنه او جزء منه واجاب عن الاول
بان المصدر دال على الماهية من حيث هي هي وهي لا تستلزم وحدة ولا كثرة وعن الثاني بان
التجوز في مثل ذلك واقع في النسبة دون الاطراف والظ ان المراد بالغلبة في هذا القول غلبة المجاز
باحد المعنيين الاولين كالشعر بالحجة المنقولة وفيما حكي عن محققي اهل اللغة هي الغلبة باحد المعاني الثلثة

المتقدمة

الرابع

الخامس

المتاخرة وبهذا يندفع التناقض الذي يتوهم في كلام بعض الاصوليين حيث انهم اطلقوا القول
بغلبة المجاز وتلقوه بالقبول في حكايتهم اياه عن محققي اهل اللغة في مقام الاشتباه ووجه
الاندفاع ظ محققنا وكذا يندفع التناقض المتوهم في كلام الاصوليين والفقهاء حيث
انهم تارة يقولون الاصل في الاطلاق الحقيقة واخرى ان اكثر اللغات المجازات ووجه اندفاعه
ان القوم ارادة من القول الاول ترجيح الحقيقة مع الشك في تعيين المراد ومن الثاني ترجيح المجاز
مع الشك في الوضع قد تناقض لا يقال التناقض بين القولين انما يلزم لو كانت غلبة المجاز
موجبة لترجيحه وقد مضى انها لا توجب ذلك لان الفقهاء والاصوليين انما يريدون الى غلبة
المجاز على الحقيقة في مقام ترجيح المجاز او عدم اولوية الحقيقة كما اومأنا اليه فلولا ان مرادهم ما ذكرنا
لزمهم التناقض قطعا وكان ما ذكر من عدم ايجاب غلبة الترجيح ايرادا اخر عليهم مع التناقض لا دافعا
له كما لا يخفى فان قيل لو كان غلبة المجاز بالمعنى الذي ذكرتم مقتضية لترجيحه مع الشك في الوضع
وجب القول به لرجحانه وان اتحد المعنى قلنا نعم يلزم ذلك لو استمرت الغلبة مع الاتحاد وليس كذلك
فان المجاز الذي لا حقيقة له لم يثبت بعد فضلا عن ان يغلب عليها **الثالث** ان الغرض الاصلي
والمقصد الاهم من الوضع ليس الا دلالة اللفظ بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة بواسطة القرينة
متحققة في المجاز والدلالة لا على وجه الارادة لا يترتب عليها فائدة تعتد بها وهذا الغرض لا ينافي
مع تعدد الوضع فان الاشتراك يخل بالفهم ويحوج الى نصب القرينة ولذي ان الاصل في كل
لغة والاساس الذي يبتني عليه الفهم والتفهيم فيها هو الوضع للمعنى الواحد ولا يجوز الخروج عن ذلك
الا بدليل احتج القائلون بالحقيقة بوجوه **الاول** ما ذكره السيد المرتضى ره من ان استعمال
اللفظ في الشيئين او الاشياء ليس الا كاستعماله في الواحد في الدلالة على الحقيقة فكما ان
الاستعمال في الواحد يدل على ان اللفظ حقيقة فيه فكذلك المتعدد قال ره في بحث الفاظ العموم
بعد نفيه اللفظ المختص به بحسب اللغة وادعائه اشتراكه ما يدعى له بينه وبين الخصوص والذي يدل على

الثالث

الاول

ان كل لفظ يدعون انه للاستغراق قد يستعمل تارة للخصوص واخرى في العموم الا ترى ان القائل
اذا قال من دخل داري اهنته او اكرمته لا يريد الا الخصوص وقد يراد به العموم ويقولون لقيت
العلماء وقصدت الشرفاء وهو يريد العموم تارة الخصوص واخرى وهذا معلوم ضرورة مما لا يقع في
مثله خلاف خلاف والظ من استعمال اللفظة في شيئين انهما مشتركة بينهما وموضوعة لهما الا ان
يوقفونا او يدلونا بدليل قاطع على انهم باستعمالها في احدهما متجوزون وهذه الجملة تقتضي اشتراك
هذه الالفاظ واحتمالها العموم والخصوص وهو الذي اعتمدناه فان قيل دلوا على ان منفس الاستعمال
نعلم الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز لانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم دلوا على انهم استعملوا هذه الالفاظ
في الخصوص على حسب ما استعملوها في العموم فانا نخالف في ذلك ونذهب الى ان كيفية الاستعمال مختلفة
قلنا اما الذي يدل على الاول فهو ان لغتهم انما تعلم باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظة في
المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة فيه فكذلك اذا استعملت في المعنيين
المختلفين وتوضيح ذلك ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز لها طارئ عليها بدلالة ان اللفظة
قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت
ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي تقتضيها ظ الاستعمال وانما ينتقل في اللفظ المستعمل
الى ان مجاز بالدلالة واما المجاز فلا يلزم على ما ذكرنا لان استعمال المجاز لو تجرد عن توقيف او دلالة
على ان المراد به المجاز والاستعارة لقطعنا به على الحقيقة لكنا عدلنا بالدلالة عما يوجبه ظ الاستعمال
الا ترى انه لا احد خالط اهل اللغة الا وهو يعلم من حالهم ضرورة انهم انما سموا البليد حمارا والبليد اسدا
على سبيل التشبيه والمجاز فكان يجب ان يثبت مثل ذلك في اجراء لفظ العموم على الخصوص واما
المطالبة لنا بان ندل على ان كيفية الاستعمال واحدة فانا لم ندع في ذلك استدلالا فيلزمنا
الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة
على انا نقول لمن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال اتريد بذلك ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل

على صورتها في الخصوص ام تريد ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم وفي الخصوص يفتقر الى قرينة ودلالة والاول
يفيد بانا ندرك الصيغة متفقة عند استعمالها في الامرين ولو اختلف لادركناها مختلفين وقد بينا في هذا الكتاب
ان بنفس الصيغة التي يراد بها العموم كان يجوز ان يراد بها الخصوص كان تكلمنا في ان ما يوجد امرا كان يجوز ان يوجد نفسه
ولا يكون امرا على ان اكثر من لقينا في العموم يذهبون الى ان لفظ العموم اذا اريد به الخصوص كان مجازا و
عندهم ان اللفظ لا يكون مجازا الا اذا استعمل في صورته وصيغته فيما لم يوضع له واما القسم الثاني فهو
محض الدعوى وبناء على المذهب الذي نخالف فيه فكانهم قالوا ان اللفظ موضوع في العموم على الحقيقة
وانما يجوز به في الخصوص وفي ذلك هو الخلاف وعليه يطالبون بالدلالة ولا فرق بينهم وبين من عكس هذا عليهم
وقال لهم بل هذه اللفظة موضوعة على الحقيقة للخصوص واذا استعملت في العموم فبالقرينة وبالدلالة وقد ذهب
قوم الى ذلك وهم اصحاب الخصوص وقد مثل اصحابنا حالا وحال من لقينا في هذه النكتة بمن ادعى ان زيدا في
الدار وادعى خصمه ان زيدا وعمرا فيها قالوا من ادعى ان عمرا مع زيد قد وافق في ان زيدا فيها وانما ادعى امرا
زائدا على ما اتفق مع خصمه عليه فالدلالة لازمة له دون خصمه فاذا قال خصومنا الصيغة لا تستعمل في الخصوص الا
مع قرينة فقد سلموا لنا الاستعمال وادعوا امرا زائدا عليه فالدلالة تلزمهم دوننا وقد يمكن الطعن على هذا
بان يقول انتم تدعون استعمالا عاريا من قرينة لانكم لو ادعيتم محض الاستعمال للزم ان يكون المجاز كله حقيقة
لانه يستعمل واذا ادعيتم نفس القرينة لزمكم ان تدلوا فانا لا نتم ذلك كما يلزمنا ان نستدل على اثبات القرينة
اذا ادعيناها ويجرون في هذا الحكم مجرى من ادعى ان زيدا وحده في الدار وآخر يدعي ان معه عمرا وفي ان كل
واحد يلزمه الدلالة واتفاقهما على ان زيدا في الدار ليس باتفاق على موضع الخلاف من التوحد والاقتران
وهذا اجود شيء يمكن ان يستلونا عنه والجواب ان الاصل في الاستعمال التعري من القرائن وللدلائل لان
الاصل هو الحقيقة التي لا تحتاج الى قرينة وانما يحتاج المجاز للعدول به عن الاصل الى مصاحبة القرينة ونحن انما
ادعينا وادعى خصومنا امرا زائدا على الاصل فعليهم الدلالة والقرينة فانا نتمكن من الدلالة على صحة ما ادعينا
من غير بناء على موضع الخلاف لانا نقول كانت القرينة هو العلم الذي يتوقف اهل اللسان على ذلك

ما هو الاصل فلا دلالة علينا صح

كما علمناه في حمار وأسد فكما يجب أن لا يقع الخلاف في ذلك مع العلم الضروري كما لم يقع خلاف في أسد
وحمار وإن كانت القرينة مستخرجة بدليل وتأمل فقد نظرنا فيما عثرنا على ذلك ومن ادعى طريقا إلى إثبات
هذه القرينة فواجب عليه أن يشير إليه ليكون الكلام فيه وخصمنا لا يمكنه أن يدل على أن استعمال هذه
اللفظة في الخصوص لا بد فيه من قرينة إلا أن يصح مذهبه في أن ذلك مجاز وعدول إلى غيره وهذا هو نفس المذهب وما يليق
بهم كيف وجب في كل شيء تجويز أهل اللغة به من الألفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه الذي ذكرناه في حمار
وبليد وكالحذف في قوله تعالى وجاء ربك واسئل القرية والزيادة في قوله تعالى ليس كمثله شيء ونظائر ذلك
وأمثاله وما تفزع عليه وتتعب أنهم يتجوزون بذلك ويقارنون إلى اللفظة ما يدل على المراد ضرورة بغير إشكال
ولا حاجة إلى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك في استعمال صيغة العموم أو الخصوص وهو ضرب من ضروب
المجاز عندكم وإنما يحتاج بهذا الباب كله في حصول العلم عنده ويمكن أن يترتب استدلالنا على هذه العبارة
فنقول قد ثبت بلا شك استعمال هذه اللفظة في العموم والخصوص وما وقفنا أهل اللغة ولا علمنا ضرورة من حالهم
مع المداخلة لهم أنهم يتجوزون بها في الخصوص كما علمنا منهم ذلك في صنوف المجازات على اختلافها فوجب
أن تكون مشتركة فإذا قيل لنا فلعل كونهم متجوزين بها في الخصوص يعلم بالاستدلال دون الضرورة فلم قصرتم
هذا العلم على الضرورة قلنا كيف وقف هذا الباب من المجاز على الاستدلال ولم يقف غيره من ضروب المجاز
في كلامهم لولا بطلان الدعوى وفي خروج هذا الموضع عن بابه دلالة على خلاف مذهبكم هذا كلامه شكر نقلناه
بألفاظه حفظا لمعارانه من زيادة التقريب لإثبات الاشتراك في ألفاظ العموم وذلك لا يختص
بها بل يجري في جميع الألفاظ التي وقع فيها الخلاف وإنك من هذه الجهة ومواضع الامتياز على ترارتها
لا يخفى على الفطن طريق نصرها الثاني أن الاشتراك أكثر في اللغة فيكون الحمل عليه أولى من الاشتباه أما
الأول فلأن الكلمة اسم وفعل وحرف والظرف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو وكذا الأفعال فإن
الماضي والمستقبل مشترك بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والأمر مشترك
بين الوجوب والندب وأما الأسماء فلدون الاشتراك فيها كثير على ما يشهد به تتبع اللغة فإذا ضم

اليه الافعال والحروف غلب اشتراك على الانفراد واما الثاني فلان المظنون لحوق المشتبه بالاكثر الاغلب

الثالث ان للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد في الاشتراك اما فوائد الاشتراك فمنها

ان المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها انه يصح منه الاشتقاق

بالمعنيين فيسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها انه يصح معه التجوز في المعنيين فيتسع الكلام

وتحصل الفائدة المطلوبة في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح التجوز ومنها ان المشترك يتعين احد معنييه

مع تعذر الاخر بخلاف المجاز فانه قد لا يتعين مع تعذر الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل

بادنى القرائن وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل احتمال الحقيقة وتزيد عليها واما مفاسد المجاز فمنها

ان المجاز يتوقف على القرينة والوضعين والعلاقة والاشتراك لا يتوقف على جميع ذلك ومنها

ان المجاز يقتضي الاخطاء مع ارادته وانتفاء القرينة الدالة عليه او خفائها على السامع فانه يحمله على

الحقيقة كما هو الاصل فيقع الخطأ بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمل على ما كان يعتقده و

مدونا يتوقف في الحمل فلا يقع في الخطأ وان فاتته المظنة ومنها ان المجاز مخالف للظاهر بخلاف المشترك

فانه لا مخالفة فيه وان شاركه في الاحتياج الى القرينة في الحمل فان الاحتياج فيه لاجل التعيين وفي المجاز

للدلالة لا يقال هذا معارض بمثله فان للمجاز فوائد لا توجد في الاشتراك وللاشتراك مفاسد لا توجد

في المجاز اما فوائد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ فان اشتعل الراس شيبا ابلغ من ثبت ومنها

انه قد يكون ادق اما للطبع لتعلق في الحقيقة كالتحقيق للداهية او عذوبة في المجاز كالروضة للمقدرة

واما للمقام لزيادة بيان كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى الشيء ببينة وبرهان او تعظيم كالشمس

للشريف او تحقيره كالكلب للخسيس ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع كالتشبيه في نحو حمار شر

بخلاف بليد شر حمار والمطابقة في نحو قوله ضحك المشيب برأسه فبكى ولو قلت ظهر فانت

المطابقة والمقابلة في مثل قوله كلما لج قلبي في هواك طب في عفتي ولو قلت ظهر فانت المقابلة

والمقابلة في مثل قوله اذا داد هواي فانت وخباس في مثل سبع سباع ولو قلت سبع شجعان

لم يكن جماس والروى في نحو قوله عارضتنا اصلا فقلنا البربوب حتى تبدى الى قوان الاشب ولو قال مسهن الابيض
لم يصح ذلك واما مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل عليها
وبدونها يحمل على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى استبعد من ضد او نقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعا
للضدين او النقيضين كالجون للابيض والاسود والقرء للطهر والحيض والامر للاباحة والتهديد فالقول به
فانه اذا اطلق اللفظ واريد منه احد المعنيين وفهم الاخر بتخييل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد من المراد كما
اذا فهم من قوله تعالى ثلثة قروء الحيض والمراد الاطهار ومن قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا التهديد والمراد الاباحة
بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم ضد المراد منه لا يؤدي الى استبعد لان العلاقة شرط فيه وان كانت تنزيل التضاد
منزلة التناسب لمساكلة او تهكم او تلميح ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنيين بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة
واحدة لانا نقول ما ذكرتموه من فوائد المجاز لا يختص بالمجاز بل هي مشتركة بينه وبين المشترك فان المشترك
قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال كقولك اشتر العين دون ان يقول الذهب او الفضة واوفق للطبع
كالسبب للغضنفر مع اشتراكه بينه وبين ضرب من العنكب وكذا التوصل به الى انواع البديع اذ قد يحصل بالمشترك
التجنيس كالمطابقة في قوله وما انس لا انس ان طبه حديثا على مر الزمان قديما وقوله فقلت دعوني والعلا بكر
معه افشل كثير من الرجال قليل والمجانسة في قولهم رجبة رجبة والروى مثل غيث وليث وكذا غيرها من المحسنات
فان كل ما يتحقق منها بالمجاز يتحقق بالاشتراك واذا اشترك فوائد المجاز بينه وبين الاشتراك فلا يصلح
ترجيح المجاز بها واما مفاسد الاشتراك فعلى تقدير تسليمها معارضة بمفاسد المجاز على ما بيناه فيبقى فوائد الاشتراك
سالمة عن المعارض فيترجح بها الاشتراك والجواب اما عن الاول فمنع دلالة الاستعمال على الحقيقة على ما اشتهر
بين الفقهاء والاصوليين فانهم قالوا الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فيتوقف على احد الامرين من البعض
ووجود شيء من الامارات المقررة وانه بدونها لا يصح الحكم بكون اللفظ المستعمل حقيقة ولا مجازا بل يجب
التوقف فيه سواء كان المعنى المستعمل حقيقة ولا مجاز فيه واحدا او متعددا ومقتضى ذلك نفي اصالة
الحقيقة بالمعنى الثاني في كلا المقامين وهو بعد لما مر من انه في صورة اتحاد المعنى محل وفاق وقد سبق

ولا دلالة للعام على الخاص وهنا حجة
الكلام يحتمل وجوها الاول ان الحكم بالحقيقة والمجاز

تحقيق

تحقيق ذلك بما لا مزيد عليه الثاني ان الاستعمال بنفسه لكونه جنسا للحقيقة والمجاز لا يدل على احد
الامرين بعينه لان العام لا دلالة له على الخاص بل لا بد في الدلالة عليهما من امر اخر غير الاستعمال المشترك بينهما
فان اتحد المعنى المستعمل فيه وهذا لا ينافي ثبوت الاصل عندهم في صورة الاتحاد لان اصالة الحقيقة في تلك الصورة
لا يقتضي كون المنشأ هو نفس الاستعمال من حيث هو استعمال بل يجوز ان يكون المسبب امرا اخر كلزوم تحقق
المجاز من غير حقيقة وكالتلازم بين الاصل بهذا المعنى والاصل بالمعنى الاول ورجحان الحقيقة على المجاز
بقلة المقدمات وغير ذلك مما مر مفصلا في الاحتجاج على الاصل المذكور لكن قد عرفت ان نفس الاستعمال
من حيث هو استعمال يقتضي ترجيح الحقيقة مع الاتحاد او مع عدم العلم بالتعدد وان الظ اتفاقهم على دلالة
الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد فهذا الاحتمال يفسد من هذا الوجه وان لم يكن منافيا لاتفاقهم
على ثبوت الاصل المذكور في تلك الصورة بناء على ما ذكرنا من ان الاتفاق على الحكم المعين لا يوجب الاتفاق
على سببه المعين بل يجوز ان يكون لسبب اخر فان السبب المعين متى كان مجمعا عليه كفى ذلك في بطلان ما
يترتب على نفي سببيته لا يقال قال الشيخ ره في العدة في معرض كلام له في مبحث الامر فان قيل فقد استعمالهم يدل
على انه حقيقة في الموضعين قيل له لا نم ان نفس الاستعمال يدل على الحقيقة لان المجاز ايضا يستعمل
وانما يعلم كون اللفظ حقيقة بان ينصوا لنا على انها حقيقة ليطرد في كل موضع الى غير ذلك من الاقسام
التي قدمنا ذكرها فيما مضى للفرق بين الحقيقة والمجاز وليس مجرد الاستعمال من ذلك وهذا الكلام صريح
في ان مجرد الاستعمال عند الشيخ ره لا يدل على الحقيقة ومع ذلك فكيف تدعون انه متفق عليه لانا نقول
نحن انما ادعينا الاتفاق في دلالة الاستعمال في صورة الاتحاد والمستفاد من كلام الشيخ القول بعدم دلالة
مجرد الاستعمال وهذا لا ينافي ذلك فان عدم دلالة مجرد الاستعمال لا يمنع من دلالة الاستعمال مع الاتحاد
والظ فان الشيخ انما ذكر ذلك في مقابلة من ادعى دلالة الاستعمال مع تعدد المعنى فلا يبعد تنزيل
كلامه على هذه الصورة تقريبا السؤال الثالث ان اللفظ المتعدد المعنى يحتمل كلا من الحقيقة والمجاز
فيما زاد على المعنى الواحد ولا يتعين فيه احد الامرين الا بنص الواضع او وجود شيء من علامات الحقيقة او المجاز

واما المتحد المعنى فانه يتعين فيه الحكم بالحقيقة اما بنفس الاستعمال او بغيره من الوجوه المذكورة في اثبات الاصل
في المقام الاول وان لم يوجد هناك نص من جهة الواضع ولا شيء من امارات الحقيقة والقرينة على هذا التخصيص
ان الفقهاء والاصوليين لا يطلقون هذا القول الا في صورة التعدد رد على من قال باصالة الحقيقة فيه وانهم
مع اتحاد المعنى كيكون بان الاصل هو الحقيقة فيه وانهم فوجب حمل كلامهم على هذا المعنى صونا له عن التناقض مع
وضوح القرينة الدالة عليه وفيه ان ذلك يقتضي التوقف في الحكم بالحقيقة والمجاز مع التعدد الى ان يعلم البعض
من الواضع او يوجد شيء من الامارات والعلامات الدالة على احدهما والمستفاد من كلام القوم خلافه فان النظر
منه القائم على ترجيح احد الامرين وان الخلاف بينهم انما هو في تعيين الراجح من ذلك فمنهم من رجح المجاز ومنهم
من رجح الاشتراك ولم ينقل احد من الاصوليين في المسئلة قولا باستواء الرجحان نعم يظهر من المص الميل
الى التوقف في هذا وشبهه وذلك لا يجدي نفعا في تنزيل كلام القوم كما لا يخفى الرابع التخصيص بالمتعدد القيد
معنى ان استعمال اللفظ في المعاني المتعددة لا يدل على الحقيقة كما ادعاه بعض القائلين بالاشتراك بخلاف
ما اذا اتحد المعنى فان الاستعمال فيه دليل الحقيقة وعدم ثبوت الحقيقة بنفس الاستعمال في المعاني المتعددة
يصح مع ثبوتها بالاستعمال بل بدليل اخر كما يظهر من كلام كثير ممن قال بالاشتراك ومع ثبوت المجاز كما ذهب
اليه اكثر الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز على الاشتراك وكذا مع عدم ثبوت احد الامرين بعينه ايضا
كما يجوزه العقل وان لم يكن قولا لاحد من الاصوليين فيما اعلم وح فالمقصود من قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز ليس الا رفع دلالة الاستعمال على الحقيقة مع تعدد المعنى على ما ادعاه اكثر القائلين برجحان الاشتراك
وليس في هذا الا ان اطلاق القول المذكور ربما يوهم نفي دلالة الاستعمال على الحقيقة مع اتحاد المستعمل فيه القيد
فيجب تقييده بما اذا تعدد المعنى كما هو المفروض في اصل المسئلة والامر في ذلك هين بعد ما علم مذهب القوم
من دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد الخامس ان مجرد الاستعمال من حيث هو استعمال اي
مع قطع النظر عما عداه من الامور حتى مع وحدة المستعمل فيه او عدم ظهور تعدده لا يدل على الحقيقة وهذا
معنى صحيح لا غبار عليه وهو الذي ينبغي ان يراد من كلام القوم فانهم وان قالوا بدلالة الاستعمال على الحقيقة

فلا

في الحاشية لكنهم يجعلون اتحاد المعنى شرطا في الدلالة او ظهور التعدد مانعا عنها ولا يقولون ان الاستعمال بنفسه يستقل
في الدلالة من دون فرق بين اتحاد المعنى المستعمل فيه وتعدده وانما قال ذلك بعض من قال برجحان الاشتراك كالسيد
ومن وافقه من الاصوليين حيث انهم ذهبوا الى التسوية بين استعمال اللفظ في المعاني المتعددة والاستعمال في المعنى
الواحد في الدلالة على الحقيقة واكثر الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز نفوا التسوية المذكورة وانكروها
اشد الانكار وقد وافقهم على ذلك كثير ممن قال برجحان الاشتراك ايضا حيث انهم لم يرجحوا الاشتراك
بنفس الاستعمال بل بدليل اخر وقد مضى التنبيه عليه والحاصل ان المستفاد من كلام القوم ليس الا نفي دلالة
الاستعمال بنفسه على الحقيقة فانهم انما قالوا الاستعمال لا يدل على الحقيقة وان الاستعمال اعم من الحقيقة و
المفهوم من ذلك ليس الا ان الاستعمال بمجرده لا يدل عليها بحيث يكون مستقلا في الدلالة على ما يقول به السيد
ومن وافقه وقد صرح كثير منهم الشيخ ره في كلامه المنقول سابقا بنفي دلالة نفس الاستعمال او مجرده
وهذا كالصريح في ان مرادهم نفي استقلاله في الدلالة لا نفي دلالته في الجملة ومن المعلوم ان ذلك لا ينافي
دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد خاصة كما يفهم من كلامهم فان للاتحاد مدخلية في الدلالة
على هذا القول والا لعمت الدلالة صورتي الاتحاد والتعدد فيلزم القول برجحان الاشتراك على المجاز
وهو خلاف ما ذهبوا اليه ثم ان هذا الجواب الذي اجاب به الجمهور عن الاحتجاج بنفس الاستعمال
هو اول ما طالب به السيد نفسه فيما نقلناه عنه من القول في اشتراك الفاظ العموم حيث قال دلوا
على ان بنفس الاستعمال يعلم الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز فانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم اجاب عن ذلك
بما مضى نقله عنه بعبارته والمتحصل مما ذكره ره هناك ثلثة وجوه الاول ان لغة العرب انما تعرف
باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم يتجوزون وقطعنا
على انها حقيقة فيه فكذلك اذا استعملت في المعنيين المختلفين وجوابه انا انما قطعنا بالحقيقة
اذا استعمل اللفظ في المعنى الواحد لكونه مستعملا في المعنى الواحد فلا يصح قياس المتعدد عليه
لعدم اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو كان القطع بهذا اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه مستعملا

اطردت العلة في المتعدد وصح قياسه على الواحد لكن ذلك ممنوع فانا لا نقول بدلالة الاستعمال بنفسه
الحقيقة على وجه الاستقلال بحيث لا يكون لاتحاد المعنى دخل في الدلالة وانما المسلم دلالته بشرط
الوحدة او عدم ظهور التعدد وهذا لا يقتضي الدلالة مع العلم بالتعدد كما هو واضح وبالجملة فان اراد
انا نقطع بالحقيقة في المعنى الواحد بنفس الاستعمال لا لوحدة معنى ذلك اذ ربما كان للاتحاد تاثير في الدلالة
فان اراد انا نقطع بواسطة الاستعمال مع الوحدة لم يصح قياس المتعدد على المتحد لفوات جزء
العلة في المقيس فينتفي المعلول فيه فان قلت متى سلمتم دلالة الاستعمال على الحقيقة لزمكم القول
بالاستقلال له في الدلالة فان الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق من ان اللغات انما تعرف
باستعمال اهلها وان لم تعرف اللغة متى واى اهل اللغة يستعملون اللفظ في معنى يرجح عنده انه حقيقة
له موضوع بازائه وهذا ان صح اقتضى ثبوت الدلالة في المتحد والمتعدد والا اقتضى انتفائها
فيهما ولما كانت الدلالة في صورة الاعتراف ثابتة باعتراف الخصم لزم ثبوتها مع التعدد لاطراد العلة
المقتضية للحكم قلنا لا نم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة يقتضي استقلاله في الدلالة قوله الحكم بدلالة
الاستعمال على ليس الا لما سبق قلنا م ولكنا قد وجدنا الناس انما يعرفون الحقيقة بالاستعمال مع
اتحاد المعنى لا مطلقا فان المشاهد من احوالهم والمعلوم من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في
اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره فانهم يعتقدون الوضع ويقطعون بالحقيقة من دون شك
في ذلك ولا ارتياب واما اذا ثبت عندهم للفظ حقيقة ووضع معلوم ثم وجدوه مستعملا في غيره
فانا نجدهم هنا يتوقفون عن الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل عن الاستعمال ولذا ترى
ان اهل اللغة يثبتون لاكثر الالفاظ في كتبهم معاني متعددة ولا يقطعون بالوضع الا في بعضها ولو
كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك
في اكثر الالفاظ والمعلوم من تصريحاتهم وتلويحاتهم خلاف ذلك والقول بانهم عرفوا ان تلك المعاني
الكثيرة مجازات بنص او امارات اوجب لهم العدول عما هو الاصل بعيد جدا سيما اذا اشترط في التجوز

العلم

العلم الضروري بالمجاز ولم يعتبر في دلالة الاستعمال على الحقيقة في المعاني المتعددة فتقارب الاستعمالات
على ما صرح به السيد ش فانا نقطع بانتفاء العلم الضروري في تلك المعاني باسرها غاية الامر ان يكون كيفية
الاستعمال مختلفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا يؤثر في الدلالة على الحقيقة والصحة فان الفقهاء والاصوليين
اتفقوا على ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله في المتعدد فانهم كما ترى
مختلفون في ذلك والاكثرون منهم على نفي الدلالة فلو كان مجرد الاستعمال في العرف والعادة دليلا على
الوضع في المتعدد كما انه دليل في الواحد لاتفقوا على الدلالة في المتعدد كما اتفقوا على الدلالة في الواحد
ولا يقع الخلاف عن المسئلة فان مثل هذا الامر الذي يرجع الى دلالة العرف والعادة لا يكاد يشتبه
على هؤلاء الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة وظهورها كما يدعيه الخصم ويبالغ فيه فان الامر الذي هو
بهذه المثابة في الوضوح والظهور لا يكاد يخفى على الاكثر هذا الخفاء فان قيل اي فرق بين استعمال اللفظ
في الواحد واستعماله في المتعدد حتى صارت الدلالة في الاول محققة ثابتة تسلمه عند الجميع بخلاف الثاني
وتاثير الاتحاد في ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ اذا كان بحيث متى اطلق فهم منه ذلك
المعنى لتحقق الارتباط الموجب للفهم لواسطة الانحصار فيكون حقيقة فيه اذ لا معنى بالحقيقة الا ما يتبادر
من اللفظ عند التجرد عن القرائن ولا كذلك اللفظ المستعمل في معان متعددة لانتفاء الحصر المقتضي للارتباط
بينها وبين اللفظ واليقين لما كان من الامر الراسخ في الاذهان ان كل لفظ من الالفاظ المستعملة
معنى وضع له ذلك اللفظ وان ذلك المعنى هو المعنى الذي يراد من اللفظ عند الاطلاق
والتجرد عن الصوارف فمتى استعمل لفظ في معنى ولم يستعمل في غيره كان ظن ذلك الاستعمال ان ذلك
المعنى هو المعنى الذي وضع اللفظ بازائه واما اذا كان اللفظ مستعملا في معان متعددة فانما يعلم
باستعماله كونه حقيقة فيها في الجملة واما انه حقيقة في الجميع فلا يعلم من ذلك قطعا فان الاشتراك
ليس من لوازم الاستعمال بخلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذا انما يستقيم على تقدير العلم
باتحاد معنى اللفظ واما بدونه كما اذا استعمل لفظ في معنى ولم يعلم الاختصاص به فلا يصح فيه

المعنى صح

ذلك لاحتمال التعدد المانع عن القطع بالوضع على ما ذكرتم مع ان الظاهر ان الاستعمال في مثله دليل الحقيقة اليقين
كما اعترفتم به فيما سبق كيف والعلم باتحاد المعنى في واحد بعيد الحصول جدا في الالفاظ التي يحسن فيها البحث والنظر
وتصريحكم عليه يقتضي التخصيص بل لا مرا النادر بل سقوط الفائدة فيما تقرر من الاصل قلنا المعلوم من طريقة الناس انهم
متى وجدوا اللفظ يستعمل في معنى انهم يبنون الامر فيه على الاتحاد ويجرون عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده في الاستعمال
والخلل في عدم التراخي نصب القرينة وعدم توقفهم في فهم المقصود على ورودها وذلك اما لاجل ما رسخ في اذهانهم
من البناء على عدم الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم خلافه على ما يقتضيه تعلق الاصوليين بطريقة العرف
والعادة وحجية الاستصحاب ولما عرفوا من ابتناء امر اللغة واساسها على اتحاد معنى الالفاظ دون تعددها
او لحصول الظن لهم باتحاد المعنى نظرا الى غلبة الانفراد في اللغة على الاشتراك واذا كان طريقة الناس
في الالفاظ على ما وصفناها من البناء على الاتحاد فيها الى ان يتبين الخلاف وصح الحكم بدلالة الاستعمال
على الحقيقة ما لم يظهر التعدد واعلم ان الاحتمال انما لم يقدح في الدلالة لعدم الاعتداد به وثبوت الاتحاد
معه لا لحصول الدلالة مع التعدد كما ظن **الثاني** ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طارئ عليها بدلالة
ان اللفظ قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة واذا
ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي تقتضيها اطلاق الاستعمال وانما ينتقل من اللفظ المستعمل
الى انه مجاز بالدلالة ويتوجه عليه ان ما ذكره من ان الاصل هي الحقيقة كلام مجمل وهو على غير ما انت
قد عرفت بما فصلناه ان للاصل الحقيقة للمعنيين احدهما ان الاصل فيما وضع له اللفظ ولم يعلم انه
مراد في الاستعمال ان يكون مرادا منه الى ان يصرف عنه صارف وثانيهما ان الاصل فيما اريد من
اللفظ ولم يعلم انه مراد في الاستعمال حقيقة فيه او مجاز ان يكون حقيقة فيه لا الا بدل دليل على خلاف
ذلك وان للاصل بالمعنى الثاني مقامين الاول ان يكون ذلك متعددا وقد عرفت ان الاصل
الحقيقة بالمعنى الاول ثابت ولا نزاع فيه وكذا الاصل بالمعنى الثاني في المقام الاول والثاني مع اتحاد
المعنى سلمنا ذلك ولا يجدي نفعا في اثبات الاشتراك كما هو المقصود والا منعنا صحة الاصل المذكور

في

لوقوع الخلاف فيه وفقد الدليل عليه قوله بدلالة ان اللفظ قد تكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها لا يمكن
ان يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة فلنا ذلك غير لازم لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل يستعمل
فيما يناسبه مجازا فانا لم نجد مانعا من عقل او نقل يمنع من ذلك ومن ثم ذهب اكثر المتاخرين الى ان المجاز
الذي لا حقيقة له امر جائز لا امتناع فيه قال الشيخ ره في العدة وليس لهم اي لمن ادعى ان ظ الاستعمال
هو الحقيقة ان يقولوا ان المجاز ظ ر والحقيقة هي الاصل بدلالة انه يجوز ان يكون حقيقة ولا مجاز لها ولا
يجوز ان يكون مجازا ولا حقيقة له فعلم ان الاصل الاستعمال الحقيقة وذلك ان الذي ذكروه غير لازم لانه
لا يمتنع ان يكون الواضعون اللغة وضعوا اللفظ ونصوا على انه اذا استعمل في شيء بعينه كانت
حقيقة ومتى استعملوه في غيره كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظ في شيء من المعنيين بطرو على
الوضع الاستعمال فربما استعملوه اولا في الحقيقة وربما استعملوه اولا في المجاز وانما كان يتم ذلك لو جعلوا
الاستعمال نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيجعل ما ابتداء باستعماله حقيقة وقد بينا انا لا نقول ذلك واما
ما قيل من ان وضع اللفظ لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة لان فائدة وضع
اللفظ لمعنى انما هو استعماله فيه ففيه ما عرفت ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو
حاصل وان الوضع للاستعمال لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كل ما يقصد من الشيء يترتب عليه
نعم لو اكتفى في صورة الحقيقة بتحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال على ما هو ظ تعريف بعضهم
لها بانه اللفظ الموضوع لمعنى اتجه القول باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع قطعا
لكن ذلك خلاف المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز
بالاتفاق ثم لو سلمنا ان المجاز يستلزم الحقيقة فهو انما يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك انما يقتضي
ثبوت اصل الحقيقة في المقام الاول والكلام هنا في الثاني وان قيل لعل المقصد ترجيح الحقيقة على المجاز
بنفس الاصالة والفرعية وهذا لا يختلف فيه الحال من حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة
بنفسها غير متوقفة على ثبوت وضع اخر للفظ سواها سواء اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس

قوله

بمستقل بل هو موقوف على تحقق معنى سابق للفظ والمستقل اولى من التابع قلنا استقلال الحقيقة باطلاقه
وذلك لا تاثير له في ترجيح الحقيقة على المجاز في مقام الشك في تحقق الوضع كما هو المطلوب فان الاستقلال
الحقيقة لا يورث الظن بكون اللفظ حقيقة في المعنى لا مجازا كما لا يخفى على من راجع وجدانه ولو سلم
حصول الظن بالوضع بواسطة الاستقلال فاعتبار مثل هذا الظن في المسائل اللغوية غير مجد فان طريق
اثبات اللغة هو النقل دون العقل على انا لو سلمنا ذلك فغاية الامر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الوجه
والمقصود هنا اثبات ان ظن الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة لا يقتضي كون
هي الظن في الاستعمال فلا يتم التقريب الثالث قد ثبت بما ذكرت ان الظن استعمال هذه اللفظ
في المعنيين كما هو المفروض فاما ان يكون حقيقة مشتركا بينهما او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر
والثاني باطل لان اهل اللغة ما اوقفونا على ان اللفظ في احد المعنيين مجاز ولا علمنا ذلك ظن
من حالهم مع المداخلة لهم والا لارتفع النزاع فتعين الاول فان قيل لعل كونهم متجوزين في احدهما
يعلم بالاستدلال دون النص والنقل قلنا كيف وجب في كل شيء يجوز اهل اللغة به عن الالفاظ و
استعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه في حمار واسد والزيادة في نحو قوله تعالى وجاء ربك وليس كمثله شيء
ونظائر ذلك حصول العلم الضروري بالمجاز بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك
ههنا وكيف وقف التجوز في هذا الموضع على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب المجاز وفي خروج
هذا الموضع عن بابه دليل على بطلان الدعوى ويتوجه عليه ان دعوى انحصار طريق المجاز في النص
والنقل مما لا شاهد له ولا برهان عليه واستدلال الفقهاء على المجاز بالامارات والعلامات
وبمقتضى الاصول والضوابط شايع معروف بحيث لا يمكن انكاره ورد هذا هدم لباب عظيم
من ابواب اصول الفقه ولا ارى السيد ره يلتزم ذلك كيف ومصنفاته خصوصا ما الف في
فن الادب مشحونة باثبات التجوز بالاستدلال والقول بان التجوز فيما اورده هناك معلوم عنده
بالنقل وانما ذكر فيها على سبيل التشبيه خروج عن الانصاف والنقل فاي فرق بين التجوز وغيره

ثالث

في المطالب

من المطالب حتى جاز الاستدلال فيها باسرها ولم يجز الاستدلال في خصوص التجوز فان قال يمكن الاستدلال
في الجميع لكنه معهود فيما عدا التجوز وليس معهود فيه قلنا له ان صح الدليل وسلمت مقدماته فلا يقدح
فيه كونه غير معهود والا كفى فساده في نفسه عن الاحتجاج عليه بعدم المعهود به والقول لو صح ما ذكره
لكان للقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على نفي الحقيقة وذلك انه لو كان اللفظ حقيقة في المعنى الثاني
لوجب ان يكون منصوصا عليه في اللغة او معلوما بالضرورة والتالي باطل لان الوضع للثاني لو كان
ضروريا او منصوصا لارتفع الخلاف فالمقدم مثله فوجب القول بانه مجاز في ذلك فان قيل لعل
الوضع للثاني علم بطريق النظر والاستدلال دون النص والضرورة قلنا كيف وجب في كل شيء استعمله
اهل اللغة واراد به معناه الذي وضع له مثل حمار واسد في الحيوانين المعروفين وقوله تعالى
اتى امر الله واذا جاء نصر الله ونظائر ذلك حصول العلم الضروري بالحقيقة بغير اشكال ولا حاجة الى
نظر والاستدلال ولم يجب مثل ذلك ههنا وكيف وقف الوضع في هذا الموضع على الاستدلال
ولم يعهد في باب الحقيقة فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال معروف قرره الفقهاء
والاصوليين ولم ينكره احد منهم وكيف يمكن انكار ذلك في خصوص الوضع ولا فرق بينه
وبين غيره من المطالب فكما جاز في غير الوضع جاز فيه الى اخر ما ذكرناه هناك قلنا ذلك
يجري في المجاز حرفا بحرف وباطله فنحن لا نجد فرقا بين اثبات المجاز بالدليل واثبات الحقيقة
به فان جاز احدهما جاز الاخر وان امتنع امتنع والفصل بينهما فصل بين الامرين اذ
لا فصل بينهما وليس للسيد ان يقول ان الحقيقة في جميع الالفاظ تعرف بالنص او
الضرورة كالمجاز من دون حاجة الى النظر والاستدلال اذ لو كان كذلك لزم ان يكون المسائل
التي ادعى السيد فيها الاشتراك على خلاف المشهور كمسئلة الفاظ العموم ومسائل الامر
والنهي وغيرها ضرورية معلومة لنا بالضرورة او منصوصا عليها في اللغة وذلك باطل بالضرورة
لو كانت تلك المسائل ضرورية لما وقع فيها الخلاف والخلاف فيها ظاهر معروف

ثم ان ما ذكره لو صح فانما يدل على ان اللفظ مشترك بين الجمع واما ان هذا الاستعمال هو
الاشتراك والوضع للجمع فليس فيما ذكر دلالة عليه قطعا كما لا يخفى واما ما طالب به السيد نفسه
ثانيا من الدلالة على اتحاد كيفية الاستعمال فذلك كلام يغرب من التحقيق فان هذا الاستعمال
لو اقتضى الحقيقة في المتعدد فانما يقتضيه مع اتحاد كيفية الاستعمال واما مع الاختلاف فلا قوله
واما المطالبة لنا بان تدل على ان كيفية الاستعمال واحدة فانا لم ندع ذلك في الاستدلال فيلزمنا
الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة
قلنا متى كان اتحاد الكيفية شرطا في دلالة الاستعمال وجب عليكم البيان وان لم ندعوه في الاستدلال
فكان السيد جعل الدليل على الحقيقة نفس الاستعمال واختلاف الكيفية مانعا عن الدلالة ولذا
طالب من جوز الاختلاف بالدلالة نظرا الى ان الاصل عدم وجود المانع فيعمل المقتضي وهو
الاستعمال عمله وطلبه ان يمنع ذلك ويجعل اتحاد الكيفية شرطا في الدلالة فلا يتم التمسك بالاستعمال
الا مع العلم بحصوله فان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط قوله على انا نقول لمن
ادعى اختلاف كيفية الاستعمال اتريد ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل على خاصة
صورتها في الخصوص ام تريد ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم وفي الخصوص يفتقر الى قرينة و
دلالة الخ قلنا اولا تريد الثاني قوله فهو محض الدعوى وبناء على المذهب الذي يخالف
فيه صح قلنا القرينة في محل النزاع لازمة على كل حال ولا يمكن دفعها بوجه فان اللفظ متى تردد بين ان
يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر فلا ريب ان استعماله في المعنى
المتردد بين الحقيقة والمجاز يحتاج الى نصب قرينة اما اذا كان مجازا فظاهر واما اذا كان حقيقة
فلان المفروض ان اللفظ مشترك بينه وبين غيره والمشترك لا يتعين ارادة احد معنييه الا
بالقرينة وان كان حقيقتين ومع ذلك فكيف يصح التمسك بالاصل في نفي القرينة فان قيل
المنفي بالاصل هو قرينة الدلالة التي هي من خواص المجاز دون مطلق القرينة قلنا بعد القطع بالاحتياج

الى القرينة

الى القرينة المخالفة للاصل تبقى القرينة مترددة بين انها قرينة الدلالة او قرينة التعيين ولا تعين
احدهما الا بدليل ولا ترجيح باعتبار الاصل لتحقق المخالفة فيهما معا ولا تغيره كما هو المفروض على انا
نقول الاصل عدم حصول بمجرد اللفظ وان الثابت ليس الا دلالته مع القرينة فيرجح كون القرينة
قرينة الدلالة دون التعيين واما قوله فانا نتمكن من الدلالة على صحة ما ادعيناه من غير بناء على وضع الخ
فقد مضى الكلام فيه فانا قد بينا ان الطريق الى المجاز ليس مقصورا على النص والنقل وان هذه
الدعوى من السيد ش خلاف المعروف منه ومن غيره في هذا الباب فلا نعيده ونقول
ثانيا نريد من قولنا ان كيفية الاستعمال مختلفة ان استعمال اللفظ في المعنيين ليس على حد
واحد في الاشتهار والندرة ولا شك ان لكثرة الاستعمال اثرا بينا في الدلالة ولا يمكن
دعوى ان المعنى المشترك في الاستعمال والمعنى النادر الذي لا يتفق ارادته من اللفظ الا قليلا
متساويان في الفهم من اللفظ وح فلا بد من بيان انه والكيفية في استعمال اللفظ في المعنيين
حتى يسلم دلالة الاستعمال على الحقيقة فيهما فتم واما على انا فيما ذكره في تتميم ان الاصل
في الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر واشتراك الافعال والحروف لا يجدي نفعا مع ذلك
ويمكن الجواب ايضا بمنع اشتراك الافعال والحروف قوله والحروف كلها مشتركة كما يشهد
به كتب النحو قلنا كتب النحو انما تشهد بتعدد معاني الحروف وهو لا يدل على الاشتراك الا اذا
قلنا بترجيحه على المجاز وفي البناء عليه ههنا دور ظ ان الحروف باسرها حقائق في معانيها المعروفة
التي تغلب استعمالها فيها فالباء للالصاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع وا للتفريق
وهكذا سائر الحروف فانها وان استعملت في معان متعددة الا ان المعنى المحقق منها واحد وهو معناها
المعروف الذي وضع له اللفظ بالاتفاق والباقي مجازات لتبادر غيرها من اللفظ وندرة استعماله
فيها ووقوع الخلاف بين ائمة اللغة كما يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها قوله وكذا الافعال فان الماضي
والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب

واما قوله

واما عن

قوله

والمندب قلنا لا نم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل وان استعملا في الخبر والدعاء الا انهما حقيقتان
في الخبر مجازان في الدعاء باطباق ائمة اللغة ولان المتبادر منهما عند الاطلاق هو الخبر وفهم الدعاء منهما
موقوف على القرينة قطعا ودعوى الاشتراك في مثل ذلك مكابرة واما المضارع فقد وقع الخلاف
في انه مشترك بين الحال والاستقبال او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر والاشتراك هو مذهب البعض ولا
حجة فيه وقد ذهب جمع من محققي النحاة منهم الشيخ الرضي طه الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال
قال لانه اذا خلي من القرائن لم يحمل الا على الحال ولا يعرف الا الاستقبال الا بقرينة وهذا شان الحقيقة
والمجاز والقسم من المناسب ان يكون للحال صيغة خاصة كما لاخويه ثم قال وقيل هو حقيقة في الاستقبال
مجاز في الحال لخفاء الحال حتى اختلف العقلاء فيه وقال الحكماء ان الحال ليس بزمان موجود بل هو فصل
بين الزمانين ولو كان زمانا لكان التصنيف ثلثيا واجاب عن ذلك بان الحال عند النحاة غير
الان المختلف في كونه زمانا بل هو جزء الان من الزمان مع الان سواء كان الان ايضا زمانا او
الحد المشترك بين الزمانين ومن ثم نقول ان يصلي في قولك زيد يصلي حال مع ان بعض صلوته
ماض وبعضها باق فجعلوا الصلوات الواقعة في الاثبات الكثيرة المتتالية واقعة في الحال وبالجملة
فالامر في المضارع ملتبس والحال فيه مشتبه وليس الاشتراك فيه متفقا عليه ولا له دليل واضح مستند
اليه ولا حجة الا بمجمع عليه او امر ثابت بالدليل والظاهر ان القائل باشتراك المضارع بين الحال
والاستقبال ممن قال بترجيح الاشتراك على المجاز وقد بنى الامر في هذا الفرع على ما تقرر عنده من
حكم الاصل فلو بنى الحكم في الاصل على ثبوت الاشتراك في الفرع المذكور كان فيه دور ظ واما
الامر فالحال فيه اظهر من ان يخفى فان الخلاف في مدلوله في غاية الظهور والجلاء والقول بالوجوب هو المشهور
بين الاصوليين والفقهاء والقول بالاشتراك فيه نادر جدا وما مستنده ليس الا رجحان الاشتراك
على المجاز فالبناء عليه هنا يستلزم المحال ثم انا لو سلمنا اشتراك جميع الافعال والحروف فذلك لا يقتضي
غلبة الاشتراك على المجاز لثبوت رجحانه عليه وانما يقتضي غلبته على الانفراد واللازم منه رجحانه بالقياس

اليه دون

اليه دون المجاز كما هو واضح وما عن الشارح فيه انه ان كان المقصود رجحان الاشتراك على المجاز بوجدان الفوائد
وفقدان المفاسد من حيث ان الامر الذي تكثر فائدته وتقل مفسدته يعم وجوده ويكثر دوره فيغلب على ما ليس
كذلك مما يكثر مفسدته وتقل فائدته فيتوجه عليه بعد تسليم ان كثرة الفائدة وقلة المفسدة مظنة الغلبة في كلام
الطبع او الاكثر ان ذلك انما يتم مع اشتباه الغلبة اما مع العلم باتفاقها كما في المشترك فلا يجدي المظنة كما
ان مع العلم بحصولها كما في المجاز لا يقدح انتفاء المظنة اذ لا اثر للمظنة مع انتفاء المستند ولا لانتفاء المظنة
مع تحقق المستند وان كان المقصود رجحان الاشتراك بنفس وجدان الفوائد وفقدان المفاسد مع
قطع النظر عن اقتضاء نحو الغلبة يتوجه عليه بعد تسليم جواز التعويل على مثل هذا الترجيح ان ذلك انما
يصح لو لم يعارضه غلبة المجاز فان الظن الحاصل من الاولوية ليس في مرتبة الظن الحاصل من الغلبة
وكثرة الوقوع الا ترى ان من رأى شخصا في موضع يكثر فيه الجاهل ويقل العالم فانه يظن انه جاهل
لكثرته وغلبته ولا يظن انه عالم لرجحانه واولويته كذا قيل واعترض عليه بان الامر ههنا بالعكس اذ
كثرة الفائدة توجب العلم بالاعتبار لكون الواضع حكيما يمتنع منه العدول من الراجح الى المرجوح
واما كثرة الوقوع فلا يفيد الا الظن والفرق بين ما نحن فيه وبين مثال العالم والجاهل ظ فان الاولوية
في العالم اولوية ذاتية والاولوية المقصودة ههنا اولوية الجعل والصدور ثم قيل والاصوب ان يقال
ان بعد تحقق اكثرية الوقوع يعلم ان الاشتراك ليس اكثر فائدة من المجاز والا لكان ذلك هو الاكثر
وقوعا وح فلا اعتبار بما ذكر من الوجوه بل انما العبرة بما يقتضيه اكثرية الوقوع وقد يستدل على رجحان
الاشتراك بان الالفاظ اسمائها وافعالها وحروفها باسرها مشتركة فانه ما من لفظ الا وهو مشترك بين
معناه الذي وضع له وبين نفس اللفظ وهو بهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا على ما قال
النحاة في مثل من حرف جر وضرب فعل ماض ان من وضرب اسمان لهذين اللفظين الذين هما فعل
وحرف والجواب عن ذلك يعلم مما سبق فان هذا انما يقتضي عموم الاشتراك وشموله لجميع الالفاظ
والمقصود بيان غلبة الاشتراك على المجاز وليس فيما ذكر دلالة على ذلك اذ لا يعلم من اشتراك الالفاظ

كلها بين معنيين فزاد ان المعاني التي صدرت الالفاظ بالقياس اليها مشتركة اكثر من المعاني التي هي بالقياس
اليها مجازات فانه لو فرض ان المعاني المجازية اكثر لم يكن في ذلك منافات لعموم الاشتراك واحاطته
لجميع الالفاظ ويمكن الجواب القوي بمنع كون الالفاظ حقائق في انفسها فان الثابت هو الاستعمال وهو اعم
من الحقيقة والمجاز الا ان يبتني على رجحان الاشتراك على المجاز مع الدوران فيلزم الدور فان قيل المجاز
ملزوم العلاقة ولا علاقة بين اللفظ والمعنى قلنا العلاقة بينهما متحققة فان اللفظ دال على المعنى فلو استعمل واريد
منه اللفظ كان استعمال اللفظ المدلول في الدال فان قيل علاقات المجاز محصورة وليس هذه منها قلنا اولا لا نم
الحصر فان الضابط تحقق الارتباط وحصول مفهوم العلاقة سلمنا الحصر لكن نقول المجاورة في الخيال تشمل مثل هذا
اذ لا ريب في مقارنة اللفظ للمعنى بحسب التصور فكذا السببية والمسببية فان اللفظ سبب لحصول المعنى في الاذهان والمعنى
مسبب عنه فلو استعمل كان استعمالا للموضوع لاحد المتجاورين في الخيال في الآخر ويدل على ان اللفظ مجاز في نفسه
لا حقيقة تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق هو
الذات المعينة وانما يعلم منه اللفظ اعني زيدا بواسطة القرائن وتبادر الغير وتوقف الفهم على القرينة من دلائل المجاز
سلمنا ان اللفظ موضوع لنفسه لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك حتى يلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك من صفات
اللفظ بالقياس الى المعنى على ما يقتضيه تقسيمهم اللفظ بالنظر الى المعنى اما متحد المعنى ومتعدد المعنى وتقسيم متعدد
المعنى الى المشترك والحقيقة والمجاز وغيرهما وحمل المعنى في كلامهم على ما يتناول اللفظ بعيد وقد يقال انه لا ريب
في ان نحو الكلمة والكلام والجملة والاسم والفعل والحرف والقول واللفظ وغيرها مما لا يحصى موضوعة لكلا الفاظ
دون المعاني فحمل المعنى في كلامهم على ما يعم اللفظ لا بد منه ولا مفر منه والا فالمعنى ما يقصد من اللفظ ولا شك في انه
يعم اللفظ لا بد منه فالاولى ان يقال ان الظاهر من المعنى ما يغاير اللفظ بالذات ولو كان لفظا فيدخل اللفظ الموضوع
للفظ آخر كالالفاظ المذكورة ويخرج اللفظ الموضوع لنفسه لانتفاء التغاير بالذات وان حصل بالاعتبار سلمنا
ثبوت الاشتراك في اللفظ بواسطة وضعه للمعنى ولنفسه لكن مقتضى ذلك ترجيح الاشتراك بالمعنى الاعم
الشامل لما يحصل من وضع اللفظ لما يغايره خاصة فما دل عليه الدليل وهو رجحان الاشتراك بالمعنى

للفظ المسبب في السبب او استعمالا

الاخص

الاخص اى الحاصل من الوضع للمعنى المغاير لا يدل عليه الدليل المذكور واى حصل ان غلبة الاشتراك
ان اقتضت الرجحان فانما يقتضيه على الوجه الذى تحققت الغلبة ان ادعى ما فعام وان خاصا
والوجه الذى به تحققت الغلبة ههنا يعم اللفظ والمعنى فينبغى ان يكون اللازم منه كذلك ولا ريب
فى كونه خلاف المقصود وههنا ابحاث ينبغى التنبيه عليها **الاول** ان محل النزاع فى هذه المسئلة
على ما صرح به الاصوليون هو اللفظ الخالى عن النص والعلامة اذ لا ريب فى ان مع وجود احد الامرين
يتعين الحكم بالحقيقة او المجاز ولا يبقى الشك فى تحقق الوضع وعدمه وقد ذكروا ان من علامات الحقيقة
والمجاز تبادر المعنى وعدمه لو عدم تبادره فى غير المعنى وتبادره وصحة السلب وعدمها وهذه العلامات
لا يخلو عنها شئ من الالفاظ لان الحصر دائر بين النفى والاثبات وذلك لانه اما ان يتبادر المعنى اولا
يتبادر واما ان لا يتبادر غير المعنى او يتبادر واما ان لا يصح سلب المعنى او يصح فان كان الاول وجب
الحكم بالحقيقة لوجود علامتها والا فبالمجاز وح فلا يبقى لهذا البحث موضع يتنازع فيه لانتفاء الواسطة
بين النفى والاثبات والجواب عن ذلك من وجوه **الاول** ان هذه العلامات انما تتمسك بها فى
الالفاظ المانوسة الدائرة على السنة العرف المستعملة فى محاوراتهم واما غريب اللغة وهى الالفاظ
المهجورة فى استعمالات العرف فلا يمكن اثبات كونها حقائق او مجازات بهذه العلامات فان
عدم تبادر المعنى فى مثل هذه الالفاظ لعدم حصول سبب التبادر وهو الغلبة والاشتهار لا لانتفاء
الوضع حتى يدل على المجاز وكذا عدم صحة السلب فيها عرفا لجهالة العرف بمعانى تلك الالفاظ لا لكونها
حقائق فيها عندهم حتى يدل على الحقيقة وهذا ظاهر **الثانى** ان الاستدلال بالتبادر وعدم صحة السلب
على الحقيقة فرع العلم بهما وكذا الاستدلال لعدم التبادر وصحة السلب على المجاز وح فعلامة الحقيقة
هو العلم بتبادر المعنى وعلامة المجاز هو العلم بعدم تبادره وصورة الجهل بالتبادر وعدمه واسطة
بينهما وكذا صحة السلب فان علامة المجاز هو العلم بصحة السلب وعلامة الحقيقة هو العلم بعدم صحة
السلب والجهل بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما لا يقين التبادر امر وجدانى والشك فيه غير معقول

فان من يرجع الى نفسه يجد انه قد فهم المعنى من اللفظ او لم يفهم فكيف يتصور الجهل بذلك لانا نقول
قد يفهم المعنى عند سماع اللفظ مع الشك في انه لنفس اللفظ او لامر سل به مما هو خارج عنه وهذا كثير
ولذا ترى انه كثيرا ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات الالفاظ كما في مسائل الامر والنهي
والعموم والخصوص وغيرها فان القائل بان الامر للوجوب يدعي انه المتبادر من صيغة الامر عند الاطلاق
وان فهم الطلب منه لكونه داخلا في مفهوم الايجاب والقائل بانه للطلب يقول ان المفهوم
من صيغته ليس الا الطلب والوجوب في العرف انما يفهم بواسطة القرائن والعادات العامة والخاصة
ومن لم يرجح احد الامرين يلزمه التوقف في مثل ذلك وهو الشك بعينه **الثالث** ان الاستدلال
بهذه العلامات انما يصح مع انتفاء المعارض من نص او علامة اخرى فاما مع وجود المعارض
فانه يصير الشك وقطعا لا يمكن الجزم بمقتضى تلك العلامة فيحكم فيه بمقتضى الاصل من رجحان
المجاز او الاشتراك ولا يذهب عليك ان انتفاء الواسطة في علامة التبادر مبني على ما ذكره
بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز عدم تبادر
المعنى منه او ان علامة الحقيقة عدم تبادر غير المعنى وعلامة المجاز تبادره وقد عرفت فيما
سبق ان ذلك خلاف التحقيق وان الصحيح ان علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وعلامة
المجاز تبادر غيره منه والواسطة بينهما ظاهرة فيلحقها حكم الاصل وح فيبقى الكلام في صحة تسميته خاصة وقد
عرفت الجواب **الثاني** اذا استعمل اللفظ في معنيين لا يعلم كونه حقيقة فيهما فاما ان يعلم انه حقيقة
في احدهما او لا يعلم ذلك وعلى الاول فاما ان يعلم المعنى الحقيقي المقطوع به بعينه او لا فهذه ثلثة صور
الاولى ان يعلم انه حقيقة في معنى بعينه ويشك في الاخر انه حقيقة ايضا ليكون مشتركا او مجازا ليكون
حقيقة ومجازا ولا ريب في ان التحقيق في هذه الصورة يتبع النزاع المتقدم **الثانية** ان يعلم انه حقيقة
في احد المعنيين لا بعينه مع الشك في الاخر والظاهر دخول هذه الصورة في محل النزاع ايضا فان تقرير
الادلة من الجانبين ليس متوقفا على تعيين المعنى الحقيقي وغيره عن المشكوك فيه وقد تقدم ان عدم التمييز بين

ثالث

المعنيين

معنيين يقتضي تردد الذهن بينهما وذلك دليل الاشتراك وفيه ان تردد الذهن بين المعنيين يقتضي الاشتراك
لو كان التردد بينهما مسببا عن غلبة استعمال اللفظ في المعنيين واشتهاره فيهما وهذا انما يتحقق في الالفاظ
المأنوسة بالنسبة الى معانيها المشهورة واما الالفاظ الغريبة والمعاني المهجورة فلا يحصل للذهن فيها تردد بهذا المعنى
نعم يحصل فيها التردد لاجل الشك في تحقيق الوضع لغة لها او لاحدهما خاصة وهذا التردد لا يدل على الاشتراك بالفرقان
اريد ان عدم التميز يقتضي تردد الذهن بالمعنى الاول منعنا الاولى فان عدم التميز بين المعنيين بمعنى عدم الفرق بين
ما هو موضوع له يقينا وما هو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع والتردد فيه لا يقتضي تردد الذهن بينهما بمعنى
الفهم واشتباه التبادر من احدهما اذ قد لا يسبق الى الفهم شيء من المعنيين عند سماع اللفظ لغرابة اللفظ
او هجر المعنى مع الشك في الوضع وان اريد ان عدم التميز يقتضي التردد بالمعنى الثاني منعنا الثانية فان تردد
الذهن بمعنى الشك في الوضع لهما او لاحدهما لا يقتضي الجزم بالوضع ضرورة **الثاني** ان لا يعلم انه حقيقة في
احدهما لا معينا ولا مبهما وهذه الصورة القيد دخل في محل النزاع لرجوعها الى الثانية بعد سقوط احتمال كون
اللفظ مجازا في المعنيين لاقتضائه كونه مجازا لا حقيقة له وهو اما ممتنع او ممكن غير واقع او قليل نادر
الا يحمل عليه المشتبه فانه متى بطل هذا الاحتمال فيه دار امره بين ان يكون حقيقة في المعنيين او حقيقة في
احدهما مجازا في الاخر فيرجع الى الصورة الثانية لان بطلان كونه مجازا فيهما انما يقتضي كونه حقيقة في احدهما
من غير تعيين **الثالث** ذكر بعض المحققين ان الاقوال فيما اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز اربعة الحقيقة مطلقا
والمجاز كذلك والتفصيل بالفرق بين المتحد والمتعدد ونفي الدلالة في الاستعمال والحق ان اقوال المسئلة لا تنحصر على
قولين الحقيقة مطلقا والتفصيل فاما القول بالمجاز فلم نجد احدا من الاصوليين قال به ولا ذكره ذاكر في جملة اقوال
المسئلة وربما نسب الى الفاضل المحقق جمال الملة والدين في حواشيه على شرح المختصر وكلامه فيها ليس نصا
في ذلك فانه ذكر في مسئلة المشتق عند تتميم الفاضل اليماني احتجاج من قال بالحقيقة بالاصل ما هذه
عبارته واعلم ان ما ذكره المحشي في تتميم الاستدلال جيد يندفع به جواب الشرح لكن كون الاصل في الاطلاق وان
كان مشهورا في كتبهم مذكورا الا ان ظني ان هذا الاصل ليس له اصل ينبغي الاعتماد عليه ولا يحصل منه

ظن يمكن الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة اطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال
لهم اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له هذا كلامه ولا دلالة فيه على ان مذهبه ترجيح المجاز فضلا عن رجحانه على
الحقيقة على الاطلاق بل ظاهره التوقف مطلقا ان في صورة تعدد المعنى ولا مطلقا كما يقتضيه المقام وظاهر قوله فكيف
يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي فان ثبوت الحقيقة في صورة الاتحاد ليس بمجرد الاستعمال
بل الاستعمال مع الاتحاد كما مر مفصلا واما القول بعدم دلالة الاستعمال فقد عرفت ان ذلك مما توهمه قول الفقهاء
والاصوليين الاستعمال اعم من الحقيقة وقد حققنا الكلام في ذلك على وجه يندفع معه الوهم المذكور **قوله**

فاذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز يرجح الحقيقة وكذا اذا دار بينها وبين النقل او التخصيص والاشتراك او الاضمار
لما كان الغرض الاصلي من احداث اللغات ووضعها التوصل بها الى تحصيل الاغراض والمطالب المتوقفة على
التفهيم والتفهم والدلالة على ما في الضمير بسهولة من دون تجشم نصب قرينة ولا استعانة بكناية او اشارة
او غيرها كان من حق الالفاظ وضعها لمعانيها على وجه يحصل معه تلك الاغراض والمطالب باطلاقها منفردة
تحقيقا لمقتضى الغاية المقصودة في الوضع بمقتضى حكمة الواضع ومتى كانت الالفاظ في ابتداء وضعها هكذا
كان الاصل بقائها على ذلك استصحابا للامر الثابت الى ان يعلم زواله مع بقاء العلة فلو ان الالفاظ
باسرها كانت جارية على ما هو الاصل فيها ابتداء واستدامة انتظم الامر وارتفع الاختلال من البين ولم
يكن للاصولي حاجة الى البحث عن دوران اللفظ بين الاحتمالات المفروضة ولا الى غير الراجح منها والمرجوح لكن
الناس توسعوا في استعمالاتهم واخرجوا الالفاظ عن مواضعها وغيروها عن جهاتها بالتجوز والتخصيص والاسقاط و
الزيادة اعتمادا على القرائن الحالية او المقالية ورخصة من الواضع لمكان الضرورة ومس الحاجة حتى ادى ذلك الى
حدوث معان جديدة للالفاظ مع بقاء معانيها الاصلية او هجرها فاحتيج الى الاستعانة بالقرائن في افادة
تلك المعاني للتعيين اذ الدلالة والقرائن ربما كانت خفية لا يكاد يستفاد منها المقصود وربما كانت قرائن
الاحوال التي هي في معرض الزوال والانتقال وربما سقطت القرينة في النقل بواسطة تقطيع الاخبار وقد
يكون للشيء قرينة في زمان دون زمان اخر وفي مكان دون مكان اخر فاضطر الاصوليون الى تاسيس اصول

وضوابط

وضوابط بها يتميز الراجح من الاحتمالات المتعارضة من المرجوح ليصرف اللفظ عن المرجوح ويحمل على الراجح و
الاحتمالات في الالفاظ على ما ذكروه ستة الحقيقة والمجاز والتخصيص والاضمار والاشتراك والنقل والمراد با
لحقيقة هنا الحقيقة الاصلية المتعددة بتعريفه جعلها مقابلة للنقل والاشتراك والمجاز ما كان بغير التخصيص والاضمار
بتعريفه جعله مقابلا لهما ويدخل في الحقيقة والمجاز اللغوي والعقلي والمفرد والمركب لصدق الاسم وعموم الوصف
والتشبيه داخل في الحقيقة البليغ منه نحو زيد اسد فانه ليس بحقيقة لكونه جاريا على خلاف مقتضى الظاهر فان ظا
هر كون الموضوع فردا من المحمول وهو ههنا ليس كذلك وليس ذلك من المجاز ايضا اما اللغوي فظ واما العقلي
فلانه على ما نص عليه علماء البيان اسناد العقل او معناه الى ملابس له غير ما هو له وهو غير مطرد وفي التشبيه البليغ
وان كان بعض امثلته كذلك فاذا هو واسطة بين الحقيقة والمجاز خارج عنهما نعم لو قلنا بان التشبيه البليغ
استعارة وان معنى قولنا زيد اسد رجل شجاع كالاسد حذف من المشبه واستعمل المشبه به في معناه على ما ذكره
العلامة التفتازاني في شرح التلخيص كان داخلا في المجاز لان الاستعارة من اقسام المجاز لكنه خلاف التحقيق كما
يدل على فساده انا نعلم بالضرورة ان قصد القائل زيد اسد ادعاء ان زيدا فرد من افراد الاسد مبالغة في دعوى
الشجاعة كما في قوله رايت اسدا وانما الفرق بينهما ان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على جزيل آلائه والشكر له على جميل نعمائه والصلوة والسلام على اشرف اصفيائه واكرم انبيائه محمد وآله **وبعد**
فهذه رسالة وافية وحجة شافية محتوية على تحقيق المهم من المسائل الاصولية سيما مباحث الادلة العقلية ومباحث
الاجتهاد والتقليد وباب التراجيح وهي مشتملة على مقدمة وابواب **المقدمة** في تحقيق ما ينبغي العلم به قبل الشروع
في المقصود فيها ابحاث **الاول** الاصول لغة ما ينبني عليه الشيء ومضافا الى الفقه هو المعلم بجملة طرق الفقه اجمالا وبما
وكيفية الاستدلال بها وحال المفتي والمستفتي **الثاني** اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو حقيقة والا فمجاز والاول
ان كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع فحقيقة شرعية وان كان بوضع اهل اللغة فلغوية وان كان بوضع طائفة
غير الشرعية فحقيقة عرفية عامة او خاصة ولا ريب في وجود الاخيرتين واما الشرعية ففي وجودها خلاف والحق
وجودها لما تبادر الاركان المخصوصة من لفظ الصلوة والقدر المخرج من المال من لفظ الزكوة والقصد الخاص من
لفظ الصوم والحج ونحو ذلك مع ان هذه الالفاظ موضوعة في اللغة لمعان اخر والتبادر من امارات الحقيقة فان
قلت اردت التبادر في كلام الشارع او المتشرعة اعني الفقهاء الاول ممنوع والثاني مسلم ولا يثبت به الا الحقيقة
العرفية قلت انكار التبادر في كلام الشارع مكابرة بالبداهة لما يحكم به الوجدان فانه لا شك في حصول
هذه المعاني في الذهن من مجرد سماع هذه الالفاظ في اي كلام كان غاية انك تقول ان هذا التبادر
لاجل المؤانسة بكلام المتفقهة فنقول هذا غير معلوم بل الظاهر انه لكثرة استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه
المعاني والحاصل انا نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم فيحكم بالحقيقة والا لم يثبت اكثر
الحقائق اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر بواسطة امر اخر جار في الاكثر واعلم ان هذه المسئلة قليلة
الفائدة او صيرورة هذه الالفاظ حقائق في معانيها الشرعية في كلام الائمة الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين
مما يبعد النزاع فيه غاية البعد واستقلال القرآن والاخبار النبوية صلعم المنقولة من غير جهة الائمة عم بحكم مما
لا يكاد يتحقق بدون نص من الائمة عم على ذلك الحكم **الثالث** الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا فيما وضع
له حتى يثبت المخرج فاذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز رجح الحقيقة وكذا اذا دار بينها وبين النقل

الذهان

ثالث

او التخصيص

او التخصيص اول الاشتراك او الاضمار ولكن ان وقع التعارض بين واحد من هذه الثلثة مع آخر منها كما قيل في آية ولا
تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء حيث ان الحكم بتحريم معقودة الاب على الابن من الاية موقوف على مجازية النكاح في
الوطي اذ على تقدير الاشتراك يجب التوقف كما يتوقف في حمل كل مشترك على واحد من معانيه بدون القرينة فقد
قيل بتقديم المجاز على الاشتراك وغيره على التخصيص وتقديم الاشتراك على النقل وقيل بالعكس وتقديم التخصيص على
غيره وتساوي الاضمار والمجاز والاولى التوقف في صورة التعارض الا مع امارة خارجية او داخلية توجب صرف
اللفظ الى امر معين اذ مما ذكروا في ترجيح البعض على البعض من كثرة المؤنة وقلتها وكثرة الوقوع وقلته ونحو ذلك
لا يحصل الظن بان المعنى الفلاني هو المراد من اللفظ في هذا الموضع وبعد تسليم الحصول احيانا لا دليل على جواز
الاعتماد على مثل هذه الظنون في الاحكام الشرعية فانها ليست من الظنون المستنبطة عن الوضع اطلاق
المشتق كاسم الفاعل والمفعول ونحوهما على المتصف بمبدئه بالفعل حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر الضرب
وقيل الاتصاف بالمبدء خلاف المشهور انه مجاز وادعى بعضهم جماعة الاتفاق عليه وقال صاحب كوكب
الدري اطلاق النية يقتضي انه اطلاق حقيقي واما بعد زوال المبدء كالضارب لمن انقضى عنه الضرب ففيه
اقوال اولها مجاز مطلقا وثانيها حقيقة مطلقا وثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة وتوقف جماعة
كابن الحاجب والآمدي وذكر الرازي والتبريزي والآمدي في اختصار المحصول وجماعة اخرى ان محل الخلاف
ما اذا لم يطرء على المحل وصف وجودي يناقض المعنى الاول او يفيده كالسواد مع البياض والقيام مع القعود
وسيع الطرفين ومجاز اتفاقا وفي تمهيد الاصول ان النزاع انما هو فيما اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد ضارب
او قاتل او متكلم وان كان محكوما عليه كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما واقتلوا المشركين ونحوه فانه حقيقة مطلقا سواء كان للحال او لم يكن والحق ان اطلاق المشتق
باعتبار الماضي حقيقة اذا كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء
مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدء وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه
او محكوما به وسواء طرء الصدام لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من كان نصب القرائن

القرينة

كالكاتب والخياط والقارئ والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه
والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة لملكات هذه الافعال مما يابى عنه الطبع السليم
في اكثر الامثلة وغير موافق لمعنى مبادياتها على ما في كتب اللغة وقال شارح الرضي ره نقلا عن ابي علي
الرماني ان اسم الفاعل مع اللام فعل في صورة الاسم قال ونقل ابن الزهان ذلك ايضا عن سيبويه ولم
يصرح سيبويه بذلك بل قال الضارب زيدا بمعنى ضرب انتهى والحاصل ان استعمال اسم الفاعل بمعنى
الماضي في كلامهم اكثر من ان يحصى والاصل في الاستعمال الحقيقة وكذا غيره من المشتقات وفي فروع
المسئلة لو قال احد اوقفت الشيء الفلاني على كان موضع كذا فهذا يبطل حق ان كن باطروح عن الموضع
مدة قليلة او كثيرة على وجه الاعراض او غير وجه الاعراض وقد عرفت التحقيق **الباب الاول** في الامر والنهي
وفيه مقصدان **الاول** في الامر وفيه مباحث **الاول** في ان صيغة الامر هل تقتضي الوجوب ام لا واختلف
الناس في ذلك فقيل انها للوجوب وقيل للندب وقيل للقدر المشترك بينهما وهو الطلب وقيل باشتراكها
بينهما لفظيا وقد يدرج الاباحة فيهما لفظيا وقيل بالوقف في الاولين وقيل للوجوب شرعا لا لغة والحق انها
للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب ولكن دل الشرع على وجوب امتثال الاوامر الشرعية
فيحكم بالوجوب عند التجرد عن قرائن الندب فههنا مقامان **الاول** انها حقيقة في الطلب والدليل عليه
من وجوه **الاول** ان المفهوم من الصيغة ليس طلب الفعل وربما لا يخطر بالبال الترك فضلا عن المنع
عنه ولهذا عرف النحاة واهل الاصول الامر بانه طلب الفعل على سبيل الاستعلاء او العلو **الثاني** ضعف
دليل نفي الفصول المميزة من الوجوب والندب في حقيقة الامر كما ستطلع عليه **الثالث** كثرة ورود الامر
في الاحاديث متعلقا باشياء بعضها واجب وبعضها مندوب من دون نصب قرينة في الكلام وهذا غير
جائز لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك وكذا كثرة وروده متعلقا بالامور الواجبة وكذا بالمندوبة من
دون نصب القرينة في الكلام لا يقال على تقدير كون الصيغة حقيقة في القدر المشترك كيف يجوز استعمالها
في الواجب والندب بدون القرينة اذ المجاز مما لا بد له من القرينة لانا نقول الصيغة ليست مستعملة الا

الباب الاول

الاول

الاول

في الطلب

في الطلب وانما يعرف كون متعلق الصيغة جائز الترك او غير جائز الترك من موضوع آخر فليست الاستعمال
في معناها الحقيقي والقول باحتمال اقترانها بالقرينة حين الخطاب وخفائها علينا الان مما يأبى عنه الوجدان
لبعد خفائها في هذه المواضع على كثرتها ولاشتراك التكاليف بيننا وبينهم وبينا حجة من قال بانها حقيقة في الوجوب
امور احدها ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يكن هناك قرينة اصلا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء
لترك الامتثال فيكون للوجوب والجواب انا لا نم تحقق العصيان والذم على تقدير انتفاء القرينة والقرائن
في مثل هذه المواضع لا يكاد يمكن انتفاؤها اذ الغالب علمه بالعادة العامة او عادة مولاه او فوت منفعة
مولاه ولهذا لو امره مولاه بما يختص بمصلحة من غير ان يعود الى السيد منه نفع ولا ضرر لما ذمه العقلاء
اذا لم يفعل وهذا ظ والادلة الباقية آيات قرآنية تدل على عدم جواز ترك ما تعلق به امر الشارع وسيجيء
بعضها والجواب ان هذه الآيات لا تدل على ان الصيغة حقيقة في الوجوب كما لا يخفى وحجة من قال
بانها للندب امران احدهما قول النبي صلعم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم اي ما شئتم وجوابه ظ
لبطلان تفسير الاستطاعة بالمشية وثانيهما مساواة الامر والسؤال الا في الرتبة والسؤال انما يدل على
الندب فكذا الامر وجوابه منع المساواة اولا ونص اهل اللغة عليها غير ثابت ومنع دلالة السؤال على
الندب ثانيا المقام الثاني ان امتثال الاوامر الشرعية واجب لا مع دليل يدل على جواز ترك الامتثال
والدليل عليه اليقين من وجوه الاول ان امتثال الامر طاعة اذ ليس معنى الطاعة الا الانقياد كما صرح به
ارباب اللغة وحصول الانقياد بامتثال الامر بديهي وترك الطاعة عصيان لتصريح اهل اللغة بان
العصيان خلاف الطاعة والعصيان حرام لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الثاني قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مع الآيات الدالة على ذم ترك الطاعة كقوله
تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا وغيرها الثالث قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره الآية والتهديد على مخالفة مطلق الامر لا يصح الا مع وجوب امتثال مطلق
الامر الرابع ما ذكره السيد المرتضى ره من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب والظاهر

الاول

الثاني

الثالث

الرابع

كون باعث حملهم هو ما ذكرناه في هذا المقام طامرطية في المقام الاول ولاصالة عدم النقل واعلم ان صاحب المعالم
قال في اخر هذا المبحث فائدة يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة
الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند
انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم ع انتهى كلامه زيد اقامته وانت
بعد خبرتك بما ذكرنا تعلم ان صيغة الامر في كلام الائمة ليست مستعملة الا فيما استعمل فيه كلام الله وكلام جدهم
فكيف يتصور عنهم نقل لفظ كثير الاستعمال عن معناه الحقيقي في كلام جدهم من غير تنبيه واعلام لاحد ان
غرضهم من هذا اللفظ هذا المعنى حاشاهم عن ذلك بل الصيغة في كلامهم ايضا مستعملة في طلب مبدء الصيغة
وانما يعلم العقاب على الترك وعدمه من امر خارج وورودها في كلامهم ايضا مجردة محمولة على الوجوب المذكور
لغرض طاعتهم ايضا لما مر ولما رواه الكليني في باب فرض طاعة الائمة ع من الكافي بسنده عن بشير العطار قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول نحن قوم فرض الله طاعتنا وانتم تائمون بمن لا يعذر الناس بجهالته وبسنده عن ابي
جعفر ع في قول الله عز وجل واتيناهم ملكا عظيما قال الطاعة المفروضة وفي الصحيح عن ابي الصباح الكناني قال قال
ابو عبد الله ع نحن قوم فرض الله تعالى طاعتنا الحديث وروى الحسين ابن ابي العلاء في الصحيح قال ذكرت لابي عبد الله ع
قولنا في الاوصياء ان طاعتهم مفترضة فقال نعم هم الذين قال الله عز وجل اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
وهم الذين قال الله عز وجل انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا وفي الصحيح عن معمر بن خلاد قال سئل رجل ابا الحسن
ع قال طاعتكم مفترضة فقال نعم فقال مثل طاعة علي ابن ابي طالب فقال نعم وفي الموثق عن ابي بصير عن
ابي عبد الله قال سئلته عن الائمة ع هل يجوز في الامر والطاعة مجرى واحد قال نعم الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة
المذكورة في هذا الباب وفي غيره ولا شك ان انقياد مطلوبهم طاعة وطاعتهم واجبة فامتثال اوامرهم واجب
مطلقا الا ما دل دليل على جواز عدم العمل به وهذا ظاهر **تنبيه** اختلفوا في دلالة صيغة الامر اذا وردت بعد الحظر
على اقوال الوجوب والندب والاباحة وتابعية ما قبل الحظر والتوقف والحق ان صيغة الامر اذا وردت بعد الحظر
او الكراهة او في مقام مظنة الحظر او الكراهة بل في موضع تجويز ان يسئل واحد منهما كان يقول العبد هل اقام

تنبيه

اوامرهم

او الخروج خرج او نحو ذلك فيقول المولى له افعل وذلك لا تدل الا على دفع ذلك المنع التحريمي او التنزيهي المحقق
او المحتمل وهو كالاذن في الفعل امر مشترك بين الاباحة والندب والوجوب فالاباحة مثل فاذا حللتم فاصطادوا
والندب مثل فاذا قضيت الصلوة فانتشروا والوجوب مثل واذا انسلخ الاشهر الحرم الاية لنا تبادر رفع
المنع من الفعل والظ انها مجاز في هذا المعنى والتبادر لاجل القرينة وهي سبوقية الصيغة بالمنع المحقق او
المحتمل وتعليقها على زوال علة المنع من في البعض والقياس اجراء ادلة الوجوب والندب لا يتصور فيما نحن فيه
لانه فرع فهم الطلب من الصيغة وفرديتها لمفهوم الامر مع انها ليست كذلك اختلفوا في دلالة
صيغة الامر على الوحدة والتكرار على اقوال ثالثها وهو الحق عدم دلالتها على شيء منهما لنا تبادر مجرد طلب الفعل من
الصيغة من غير فهم شيء من الوحدة والتكرار منها كالزمان والمكان وغيرهما من المتعلقات والمنكر مكابر
والقول ولت على التكرار لعمت الاوقات لعدم الاولوية وهو باطل للاجماع على خلافه وما قيل بانها
لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وغيرهما ولما كانت مماثلة لصيغة النهي حيث اقتضت التكرار ولا
ستلزامها اياه بالنظر الى الضد والتكرار اللازم يستدعي تكرار الملزوم فهو باطل لان تكرر ما تكرر من العبادات
انما هو لدليل اخر كتعليقه على موجب متكرر والقول التكرار على هذا النحو مما لا يتصور ان يكون مفهوما من
مجرد صيغة الامر والقول ينتقض بما لا يتكرر كالحج ونحوه والثاني قياس في اللغة مع الفارق اذ النهي يقتضي انتفاء حقيقة
والامر اثباتها والثالث باطل لما سيجيء من عدم الاستلزام وبعد التسليم فالنهي هنا تابع للامر في التكرار وعدمه
لترتبه عليه والقائل بالمرة يتمسك بتحقق الامتثال بالمرة ولا يخفى انه لا ينافي كونها بمجرد الطلب لاصالة براءة الذمة
تنبيه قيل الحق ان الامر المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا اذا كانت الشرطية قضية كلية مثل كلما
جاء زيد فاكرمه او كان الشرط والصفة علة من جهة مثل ان كنتم جنبا فاطهروا او المسارق والسارقة فاقطعوا ووجه
الثاني ظ لنا على الاول ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق او اذا دخلت السوق فاشتر لحما فترك
الشراء في المعاودة لا يوجب الذم وهو ظ ولكن اكثر الاوامر المعلقة الواقعة في الاحكام مما يتكرر بتكرر الشرط
لفهم العلية غالبا ولذا توهم بعض المحققين ان اذا يفيد العموم عرفا وان لم يفيده لغة اختلفوا

في دلالة صيغة الامر على الفور او التراخي على اقوال ثالثها انها لا تدل على شيء منهما وهو الحق الا ان الاقوى وجوب
التعجيل في الامر المجرد عن القرائن ههنا ايضا مقامان الاول عدم الدلالة على الفور ولا على التراخي ولنا فيه ان المتبادر
من الامر ليس الا طلب الفعل من غير فهم شيء من الاوقات والازمان منه وهو ظ الثاني وجوب المبادرة الى
امتثال الفعل المامور به وليس المراد بالفور في المقام الثاني المبادرة بالفعل في اول اوقات الامكان بل قد يعد
به المكلف الفاعل عرفا مبادرا او معجلا وغير متهاون ومتكاسل وهذا امر تكليفي يجب اختلاف الامر والمامور
والفعل المامور به مثلا اذا امر المولى عبده بسقي الماء فتاخيره ساعة يفوت الفورية ويعد العبد متهاونا واذا امره
بالخروج الى مفر بعيد الغاية كالهند فتاخيره اسبوع بل شهر لا يفوت الفورية ولا يعد متهاونا والدليل عليه من وجوه
الاول ان جواز التاخير على تقديره ليس لمطلق غاية معلومة اذ لا دلالة للصيغة على غاية معلومة ولو استفاد
الغاية من امر خارج يخرج عن محل النزاع لانه يصير من قبيل الموقت والكلام في غيره وما يقال من ان كل امر على هذا
يكون موقتا فلا يجب الفور في شيء اصلا لان الغاية هي ظن الموت فاذا حصل ذلك الظن يصير العبادة
مضيقة فهو باطل لان ظن الموت قلما يحصل وعلى تقديره لا دليل على اعتبار هذا الظن شرعا حتى يمكن الحكم بتضييق
عبادة ثبت من الشرع توسعتها وعلى تقدير التسليم فبعد حصول هذا الظن قلما يتمكن المكلف من الامتثال
اذ حصول هذا الظن في صحة من الجسم وكمال من العقل من خوارق العادات بل هو على تقديره انما يكون
عند شدة المرض وح لا يتمكن الانسان من فعل ما يحتاج الى زيادة اتعاب النفس كالحج والصوم والجهاد ونحوها
بل الصلوة ايضا اذا كانت كثيرة فنقول في الاستدلال ان جواز التاخير لا الى غاية يفضي الى خروج الواجب
عن كونه واجبا فيكون منتفيا فيكون الفور واجبا والمقدمتان في غاية الظهور وما يقال من ان الواجب
ما لا يجوز تركه على وجه ما فلا يخرج شيء من الوجوب اذ يصدق على كل واجب انه بحيث لو حصل ظن المكلف
بفوته وتمكن من الفعل فهو غير جائز الترك ح فهو من المزخرفات لان تحديد الوجوب بهذا التعريف
بحيث يسلم طرده من الندب بل من المباح مما لا يكاد يمكن الا بالتكلفات الباردة البعيدة جدا وايضا
قد عرفت بان غاية الظن بالموت والفهم كيف يتصور وصف العبادة بالوجوب باعتبار وصف نادر

التحقق فيها وكذا ما يقع بين الواجب بالا يجوز تركه لا الى بدل والعزم هنا واجب لان بدلية العزم على الاطلاق يوجب
اخراج الواجب عن الحتمي والتخيير لا دليل على وجوب العزم ولا على بدليته على تقدير الوجوب فان قلت
هذا الدليل ينتقض بما لو صرح بجواز التاخير ولا نزاع في امكانه قلت جواز التاخير في جميع الازمنة صحة التخيير
والتمكن من الفعل لا نم انه يمكن تصريح الحكيم به لانه سفه ومناف لغرضه نعم صراحة جواز التاخير على
الاطلاق يوجب ان يدخل في ضمن جواز التاخير بعض الازمنة التي يعد التارك فيها منهاونا
مضيعا لولاه الثاني ان التاخير بما ينافي الفورية المذكورة يعد في العرف تهاونا ومعصية فيكون
حراما فيكون الفور واجبا اذ كان الامر ممن يثبت وجوب امتثاله ولا يتوهم من هذا صيرورة الفورية
المذكورة مدلولا لصيغة الامر فينافي ما في المقام الاول لان قضاء العرف بذلك لا يلزم ان يكون
لاجل وضع اللفظ له ولا يلزم ان يكون جميع صفات الشيء واثاره واحكامه من مدلولات
لفظه الثالث ادعاء السيد المرتضى ره الاجماع على ان الامر المطلق يحمل على الفور حيث قال في
الذريعة في بحث ان الامر للوجوب او لا ونحن وان ذهبنا الى ان هذه اللفظة مشتركة في اللغة
بين الندب والايجاب فنحن نذهب الى ان العرف الشرعي المتفق المستمر قد اوجب ان يحمل
مطلق هذه اللفظة اذا وردت عن الله تعالى او عن الرسول صلى الله عليه وآله على الوجوب دون الندب من الفور
دون التراخي وعلى الاجزاء واحتج عليه بان الصحابة والتابعين وتابعي التابعين حملوا كل
امر ورد في الكتاب والسنة مجردا على الفور والوجوب والاجزاء ولم ينكر احد ذلك واذا احتج واحد
بامر عليه لم ينكر حقه بل يسلم منه ذلك ثم قال واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم
الذي ذكرناه وقد مر غيره واجماعهم حجة انتهى فان قلت الاجماع المنقول بخبر الواحد لا يفيد
الا الظن والمسئلة من المطالب الكلية التي يجب تحصيل العلم بها قلت افادة الظن من الخبر الواحد
اكثري وقد يفيد القطع اذا اختف بالقرائن والظ كون هذا الخبر كذلك ولو سلم فلا نم كون المسئلة
من المطالب العلمية بل هي من المطالب المتعلقة بمقتضيات الالفاظ وقد صرحوا بالاكتفاء

في غير الصلاة فيه الله وصلى الله عليه وآله

بالظن فيها لعدم امكان تحصيل القطع فيها ولو سلم كونها من غير تلك المطالب فلا نم وجوب تحصيل القطع فيها
لا يمكن فيه ذلك ولانه تكليف بالمح والمسئلة كذلك اذ كل من القول بالفور والتراخي والاشتراك وطلب المهية
والتوقف مبني على الادلة الظنية كما لا يخفى والقول باشتراط القطع في الاصول مطلقا وسيما في اصول الفقه كعدم مباين
على الادلة الظنية كالايات القرآنية ونحوها والاصل ونحوه فان قلت كلام المرتضى كما فهمه بعض الاصحاب دال على
ان الوجوب والفور والاجزاء من مدلولات الامر في الشرع فليس الاجماع واردا على المدعى قلت لا ظهور
الكلام السيد رح في ذلك اذ هو ما زاد على القول بوجوب حمل الامر عليه ولم يذكر بانه ما وضع له اللفظ في العرف

الرابع

قوله تعالى فاستبقوا الخيرات ولا شك ان فعل المامور به من الخيرات وقوله سارعوا الى مغفرة من ربكم
وجنة عرضها كعرض السماء والارض حيث ان مسارعة العبد الى المغفرة غير متصور لانها من فعل الله تعالى فالمراد والله اعلم
سببها وفعل المامور به سببها كما قال الله ان الحسنات يذهبن السيئات واضمار سبب خاص كالتوبة ترجيح
بلا مرجح لا دليل عليه والقول بحذف المفعول هنا انما هو لينذهب ذهن السامع كل مذهب وكل سبب
للمغفرة وما قيل بان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبها والا لوجب الفور فلا يتحقق
المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه
سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه
لا يسمى مسارعة ولا استباقا فلا بد من حمل الامر في الاتيان على الندب والا لكان معنى الصيغة حينئذ منافيا
لما يقتضيه المادة وذلك ليس بجائز فتامل انتهى كلامه بعبارته فوهنه وضعفه ظ لانه مبني على اشتباه الموقت
بغيره فانه توهم ان الواجب الفوري يصير موقتا مضيقا كالصوم وليس كذلك اذ الموقت موسعا كان
او مضيقا يصير قضاء بخروج وقته وقد يسقط به كصلوة العيد بخلاف غير الموقت كازالة النجاسة
من المسجد وقضاء الصلوة اليومية على المشهور والحج ونحوها فان فيه وان حصل الاثم بالتاخير
الا انه اذا لازم الفعل في كل وقت فاستباق والمسارعة يتصوران في المضيق الغير الموقت وتفسير
العرف بما ادعاه في ظ البطلان وما توهم من منافات مادة الامر فيها لصيغته ح بناء على ان المادة

يقتضي

يقتضي امكان التاخير وصورته يقتضي المنع من التاخير فهو بط اذ المادة لا يقتضي الا كون الفعل اداء او
صحيحا
على تقدير التاخير ولا يقتضي جواز التاخير وشروطه وهو في غاية الظهور ولا يبعد كون امره بالتامل اشارة
الى ما ذكرناه واحتج من قال بالدلالة على الفور بادلة بعضها غير منا فلما مر وبعضها غير صحيح كالقياس على النهي
وعلى الايقاعات ولزوم ثبوت بدل هو العزم على تقدير التراخي بمعنى جوازه من غير دليل ونحو ذلك واحتج من
قال بالتراخي بمعنى جواز التاخير لا وجوبه اذ لم يذهب اليه احد على الظاهر بان الامر المطلق لا توقيت فيه
فلو اراد وقتا معينا لنبه فاذا فقدنا البيان علمنا ان الاوقات متساوية في القاعه والجواب بالوفاق
ان اراد نفي الدلالة على الفور وان اراد نفيه مط فمقول البيان بعدم تساوي الاوقات موجود في العقل
والنقل كما مر **البحث الرابع** في ان الامر بفعل في وقت معين هل يقتضي فعله فيما بعد ذلك الوقت على تقدير
فوات ذلك الفعل في وقته او لا فيه مذهبان الاقتضاء وعدمه وقرى الاكثر الثاني قائلين بان القضاء
لا يجب الا بامر مجدد نحو من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها لنا ان الامر بصوم يوم الخميس لا اشعار
فيه بوجوب صوم غير الخميس ولا بقضيه معنى لاختلاف الاوقات كالكيفيات في المصلحة فقد يكون لعبادة
في وقت خاص مصلحة دون غيره من الاوقات احتجوا بان هناك مطلوبين احدهما الصوم والاخر ايقاعه
في يوم الخميس فيفوت الثاني لا يسقط الاول ولا يسقط الميسور بالمعسور والجواب لا نم تعدد المط بل هو
الصوم المقيد بيوم الخميس فلا يمكن ايقاع هذا المطلوب في غيره وبان الدين المؤجل لا يسقط بالتاخير
فكذا المامور به والجواب ان ضرب الاجل في الدين انما هو لرفع الوجوب قبله لرفعه بعده وهو معلوم عادة
والعقل يحكم بان الغرض في الدين متعلق باحقاق الحق ولا مدخلية للاجل الا لرفع تقاضي صاحب الحق
قبله بخلاف المامور به على انه قياس لا نقول به هذا لكن التتبع يورث الظن بثبوت القضاء في كل موقت
اذ لو كان واجبا لاستند وبا اذ لا يكاد يوجد في الاحكام ما تعلق به الامر في وقت الا وثبت الامر
بقضائه على تقدير فوته غير صلوة العيدين والجمعة ونحوها فالظن يحكم بان منشا تعلق الامر المجدد
هو الامر الاول وايضا الحاق الفرد المجهول بالاعم الاغلب يوجبه ولكن الحكم عدم ركنه هذا الظن للاحكام

الشدعنه مشكل والله اعلم تنبيه على ما اخترنا ان الامر للفور لو اخر المكلف المامور به عن الوقت الذي
تحقق فيه الفور فهل يجب عليه الاتيان به فيما بعد ذلك الوقت مع عدم القرينة على الامتداد فيه
ولا على عدمه فيه مذهبان والاقوى وجوب الاتيان به فيما بعد لنا انا لو خلينا وظاهر الاوامر المطلقة
نحكم بجواز الاتيان بالمامور به في كل وقت اذا من دون ترتب الاثم على الاتيان به في وقت
ملو الادلة الدالة على الفور لا يقتضي الا ترتب الاثم على التاخير وهو لا يوجب سقوط الفعل فيما بعد
الحاصل ان الامر المطلق يقتضي بظاهره شيئين الاول ادائية الفعل المامور به في كل وقت والثاني
رفع الاثم والحرج بالاتيان به في اي وقت من الاوقات وادلة الفور انما تقتضي صرفه عن ظاهره
في الشيء الثاني دون الاول اذ لا منافات بين الامتداد بالفعل المامور به في اي وقت ياتي به
وبين ترتب الاثم على التاخير به فلا يجوز صرف الامر عن ظاهره في كلا الشيئين من غير موجب ولا
توهم جريان الدليل في الموقت لانه لا يقتضي الشيء الاول بل ولا الامتداد بالمامور به في كل وقت
نعم يبقى الاشكال في الامر المطلق اذا علم توقيته بوقت محدود من خطاب اخر اذ لا يبعد ان يقال ان
التوقيت مطلقا ظاهر في نفي الادائية والامتداد به فيما بعد والفرق بين الفورية والتوقيت ان الوقت
في التوقيت لا بد ان يكون منشأ لمصلحة الفعل بخلاف الفورية فان الوقت فيه ارتباطه بالفعل
الا لاجل ان فعل الزماني لا بد وان يكون في زمان حتى لو امكن ايقاع الفعل لا في زمان يحصل
الامتثال وكذا يبقى الاشكال فيما يفيد الفور بالامر الاول كان يقول افعل معجلا او بسرعة فهل
يجب الاتيان فيما بعد وقت الفور اولا او يقول افعل بناء على ان الامر بنفسه يفيد الفور والاقرب
الثاني لما مر في الموقت الا انه لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية امر فوري الا وهناك قرينة على عدم
السقوط فيما بعد هذا وقد يورد في بعض الكتب الاصولية في بحث الامر مباحث لغوية وانما عدم
ايرادها هنا اولا اما لان البعض سيجيء ذكره في مباحث الادلة العقلية مثل بحث مقدمة الواجب واستلزام
الامر بشيء النهي عن الضد وبحث المفاهيم واما لكونه من المسائل الكلامية التي لا يليق بهذه الرسالة

وان كانت

وان كانت من المبادي التصديقية مثل صحة التكليف بفعل علم الامر انتفاء شرطه مع جهل
المامور او علمه الغير ووجود الواجب الموسع والكفائي وامتناع تكليف ما لا يطاق وتعلق الامر
بالمعدوم وتكليف الغافل والمكره ونحو ذلك مما يتعلق بمباحث العدل من علم الكلام واما
لقلة فائدته مثل بحث الواجب التخييري وبقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وغير ذلك المقصد الثاني
في النواهي وفيه مباحث الاول اختلفوا في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر
والحق هنا ايضا نظير ما مر في الامر من انها حقيقة في طلب الترك ولكن يحمل نواهي الشرع على التحريم كما مر
في الامر ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وقد مر ان اوامر الشرع محمولة على الوجوب وقوله تعالى في مقام الذم
ولا تعتدوا الم تر الى الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه الاية وغير ذلك نحو قوله تعالى في مقام
الذم ولورد والعادوا لما نهوا عنه وقوله تعالى فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين
البحث الثاني الحق ان النهي الشرعي المجرد عن القرائن يجب حمله على الدوام لان حمل النهي المطلق
على حصة معينة من الاوقات محدودة الاول والاخر من دون مرجح غير معقول ولان العلماء لم يزالوا يستدلون
على عموم التحريم بمطلق النهي البحث الثالث هل يجوز تعلق الامر والنهي بشيء واحد او لا والحق عدم الجواز وعلم
ان للمسئلة صور الاولى ان يتعلق الامر الايجابي العيني والنهي التحريمي العيني بامر واحد شخصي ولا
شك ولا نزاع لاحد في امتناعه بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق وسواء كان منشاء تعلق الحكمين
ذات ذلك الشيء او وصفين لازمين له لو امكن اتصافه بعرضين مفارقين مع بقاء وحدته
في الحالين فيجوز تعلق الامر باعتبار احد الوصفين والنهي باعتبار الاخر فيجب ايقاعه على
الوصف الاول ويحرم ايقاعه موصوفا بالوصف الثاني كالطهر التيمم تاديبا وظلما والسجود لله
ولغيره فانه تكليف بالقصد والنية الثانية ان يتعلق الامر الايجابي التخييري والنهي التحريمي العيني بامر
شخصي بحيث يكون منشاء الوجوب والحرمة واحدا او امرين متلازمين والحق امتناعه
والظ انه لا نزاع فيه ايضا وسيجيء ما يحققه الثالثة ان يتعلق الامر الحتمي والنهي كذلك بكل واحد

يكن ولكن يكون بين الكليين العموم من وجه فيختار المكلف ما يندرج في كل منهما فهل يحصل الامتثال
باعتبار الامر او لا فيه خلاف وقد مثل بالصلوة في الدار المغصوبة فان الصلوة مامور بها والغصب منهي
عنه والصلوة في الدار المغصوبة فرد لكل منهما اما بالنسبة الى الصلوة فباعتبار نفسها واما بالنسبة
الى الغصب فباعتبار جزئه لان القيام على ارض الغير والسجود عليها مع عدم رضائه او بدون اذنه
تصرف متصف بالغصب بل هو نفس الغصب وكذا الحركات والسكنات اذ الكون وهو شغل
الحيز الجنس للحركة والسكون وجزئيتها للصلوة تستلزم جزئيته وقد وقع النزاع في صحة هذه الصلوة
وبطلانها بناء على انه هل يتعدى الامر المتعلق بمطلق الصلوة الى هذا الفرد المتعلق للنهي او لا وهذه
الصورة في الحقيقة ترجع الى الصورة الثانية لان النهي عن الكلي نهي عن جميع جزئياته والامر به
امر بواحد من جزئياته فكل من جزئياته يصير واجبا تخييريا والحق امتناع تعلق امر العام بجميع الجزئيات
المنهي لها بما هو فرد للنهي عنه ان والدعوى مبنية عليه عن الدليل اذ امتناع كون الشيء الواحد
مرادا ولو على جهة التخيير وغير مراد بل مبغوضا لشخص واحد في غاية الظهور وتعلق الوجوب التخييري
به يوجب الرخصة من الحكيم باختياره مع استلزامه امتناع الاطاعة في طرف النهي وهو ينافي
اللطف اذ المكلف حينئذ يقرب للمكلف الى معصيته كما لا يخفى واختلاف الجهة غير مجد مع اتحاد
المتعلق احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان
مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر والنهي الثاني انه لو امتنع الجمع
لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين
فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف
جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما حتى لا يبقيا مختلفين والجواب عن الاول بمنع
حصول الاطاعة على التقدير المذكور واستند في توهم هذا الحصول ان غرض الامر وفائدة الخياطة حاصل
على اي حال اتفق الخياطة فيشبه حصول الغرض بحصول الاطاعة وثانيا بان المتعلق في المثال المذكور

متحد

مختلف فان كون الكون ليس جزءا من الخياطة بخلاف الصلوة وتحقيقه ان الخياطة امر حاصل من
الحركات فهي بمنزلة المعدات له ولا يمكن ان يقال ان الصلوة ايضا امر حاصل من الحركات والسكنات
فهي الاذكار الواقعة على الاكثر ، انما صح للاجماع على ان القيام ورفع الراس من الركوع والسجود
وملاصقة الجبهة بالارض من اجزاء الصلوة واركانها لا يقال اختلاف المتعلق غير مجد مع التلازم اذ تعلق
النهي باللازم والامر بالملزوم غير جائز ومطلق الكون من لوازم مطلق الخياطة والكون في المكان
المغصوب من لوازم الخياطة فيه كالكون مع الصلوة في الجزئية لانا نقول بعد تسليم ان الكون من لوازم
الخياطة لا من لوازم الخياطة انا لا نم ان الكون في المكان المغصوب من لوازم الخياطة بل الكون المطلق
لازم لها وليس لكون الخاص مدخلية في تشخيص الخياطة بل شخص الخياطة في المكان المغصوب يمكن
حصوله في غير ذلك المكان بخلاف الصلوة فان اشخاصها تتبدل الاكوان في الاماكن المختلفة وعن الثاني
ان اتحاد المتعلق لازم على ملاحظة ان التكاليف المتعلقة بالمهيات متعلقة في الحقيقة بجزئياتها

الرابعة ان يتعلق الامر الايجابي الحتمي والنهي التنزيهي بامر واحد شخصي وهذا ايضا غير جائز لما مر الخامسة
ان يتعلق الامر الايجابي التخييري والنهي التنزيهي بامر واحد شخصي كالصلوة في الحمام ونحوه من
الاماكن المكروهة وهذا ايضا ممتنع اذا كان المكروه بمعناه المعروف وهو راجحية الترك فما تعلق
به هذا النهي من العبادات فالظ بطلانه مالم يدل دليل على صحته وما دل الدليل على صحته يجب حمل الكراهة
فيه على غير معناه الحقيقي ولهذا اشتهر ان متعلق الكراهة ليس نفس العبادة بل امر خارج كالتعرض
للنجاسة او لكشف العورة ونحو ذلك في كراهة الصلوة في الحمام فاختلف المتعلق ويقولون ان الحرمة
غالبا تتعلق بالذات والكراهة بالوصف وهذا خلاف ظواهر النصوص من الادلة على تعلق الكراهة
بنفس الفعل مثل لا تصل في الحمام ونحوه والحق هو ما اشتهر من ان الكراهة في العبادات بمعنى كونها اقل
ثوابا بنسبة خاصة وتحقيقه ان العبادة قد تكون بحيث لم يتعلق بها نهي ولا امر غير الامر الذي تعلق
باصلها كالصلوة اليومية في البيت للبعيد عن المسجد او عند المطر ونحو ذلك وهذه ربما يتصف

بالاباحة بمعنى عدم مرجوحيته اوصافها او اجزائها وعدم راجحيتها الغير الراجحية الناشئة من راجحية اصلها فيقال
الصلوة اليومية في البيت مثلا مباح وقد تكون بحيث تعلق بها امر اخر باعتبار اشتمالها او اتصافها على امر
راجح اوبه وهذا الرجحان قد ينتهي الى حد الوجوب كالصلوة في المسجد مع نذر ايقاعها فيجتمع ح وجوبان وقد
لا ينتهي اليه كالصلوة اليومية في المسجد لا مع النذر ولا مع عذر مسقط للندب فيجتمع ح الوجوب مع
الندب وقد يكون تعلق بحيث يهانى بالاعتبار المذكور وهذه المرجوحية قد ينتهي الى حد التحريم كالصلوة
في الارض والصلوة في الدار المغصوبة وغير ذلك وقد مر انها يستلزم الابطال وقد لا ينتهي اليه فهذه ايضا
يستلزم الابطال ان كان النهي باعتبار جزء او وصف لازم لما مر في النهي التحريمي فلا بد من حمل الكراهة على اقلية
الثواب بمعنى كون العبادة باعتبار الاشتمال او الاتصاف المذكور اقل ثوابا منها بنفسها لو لم يكن كذلك
بل كانت متصفة بالاباحة المذكورة فالصلوة في الحمام مكروهة بمعنى انها اقل ثوابا منها في البيت لا في المسجد وعلى
هذا التحقيق لا يرد ما يقال ان الكراهة بمعنى اقلية الثواب يوجب كون الصلوة في جميع المساجد والمواضع مكروهة
غير المسجد الحرام لانها اقل ثوابا منها فيه وقد علم مما مر صورة اجتماع الامر الندبي مع الايجاب والندب والاخير
والكراهة والتحريم فهذه ثلث عشرة صورة تتميم فان قلت كيف حكمت ببطلان العبادة عند
فردتيها للمامور به والمنهي عنه وحكمت باستثنائها عن بقية افراد المامور به في تعلق الامر ولم لا يجوز
دخولها في المامور به وخروجها عن المنهي عنه مثلا الصلوة في الدار المغصوبة تكون صحيحة وتكون كل غصب
فيها عنه الا الصلوة اذا كانت غصبا واي فرق بين قولك كل صلوة مامور بها الا اذا كانت غصبا
وبين قولنا كل غصب منهي عنه الا اذا كانت صلوة قلت هذا الاحتمال لا يخرج عن قرب سيما مع صحيحة
ما دل على صحة الصلوة المذكورة مثل قوله ع ان الارض لله وما ورد من ان الارض وهب لفاطمة الزهراء ع
الا ان اصحابنا لم ينقلوا خلافا في بطلان الصلوة المذكورة ولعل الوجه فيه ان تعلق الامر بمثل العبادة
المذكورة بطريق التخييري عام وتعلق النهي بها بطريق الحتم والعين فيكون استثنائها من الامر اولى من
استثنائها من النهي اذ ظ ان الاهتمام بفعل فرد خاص من الواجب التخييري ليس مثل الاهتمام بترك الحرام

تتميم

العين

العين او الوجه فيه ان العبادة اذا صارت محتملة لكل من الوجوب والتحريم رجح جانب التحريم لا لما
قيل واشتهر من ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة اذ هذا انما يتم مع تعارض الندب والتحريم لا الواجب
معه لان ترك الواجب ايضا كفعل الحرام مفسدة بل لما ورد من التوقف عند تعارض الامر والنهي و
بمصداقه الكف وايضا من تتبع ظهر عليه ان كل امر مردد بين الوجوب والتحريم رجح الشرع جانب الكف
عنه كصلوة الحائض في ايام الاستظهار وكف الوضوء عن الاناءين المشتبهين عند نجاسة احدهما
وغير ذلك وقال السيد ره في الذريعة وقد يصح ان يقبح من المكلف جميع افعاله على وجه ويحسن على وجه
اخر وعلى هذا الوجه يصح القول بان من دخل زرع غيره على سبيل الغصب ان له الخروج عنه بنية
التخلص وليس له التصرف بنية الفرار وكذلك من قعد على صدر حي اذا كان انفصاله منه يولم ذلك
الحي كقعوده وكذلك المجامع زانيا له الحركة بنية التخلص وليس له الحركة على وجه اخر وقال في موضع
اخر بعد الاستدلال على بطلان الصلوة في الدار المغصوبة وقد قيل في التمييز بين الصلوة وغيرها
في هذا الحكم ان كل عبادة ليس من شرطها ان يتولى الفعل بنفسه بل يتولى فعل الغير مناب فعله
او ليس من شرطها ان تقع منه بنية الوجوب او ليس من شرطها النية اصلا لم يمتنع في
المعصية منها او تقوم مقام الطاعة وهذا قريب انتهى ثم قال فاما الصيغة المغصوبة فالصلوة
فيها محرمة لان العادة جرت بان صاحبها لا يخطر على احد الصلوة فيها والتعارف يجري مجرى
الاذن فيجب الرجوع اليه وقال واما من دخل ليس بغاصب لكنه دخل الدار المغصوبة مختارا
فيجب ان لا تفسد صلوته لان المتعارف بين الناس انهم يسوغون ذلك الغير الغاصب ويعفونه
في الغاصب انتهى ويفهم من كلامه الاول ان الفعل الواحد يمكن ان يتصف بالوجوب والحرمة سيما
في مثاله بالقعود على صدر الحي وكلام الثاني ظاهر في صحة الواجب الكفائي في المكان المغصوب واعلم
ان الشهيد ره نقل في قواعده عن السيد المرتضى ره صحة الفعل الصلوة الواقعة على جهة الرياء وعدم ترتب
الثواب عليها لكن يسقط المؤاخذة بفعلها وهو يؤذن بتجويزه تعلق الامر والنهي بشيء واحد

جهتين الا ان يقول ان الربا امر غير الصلوة وفيه تامل ونقل الكليني رحمه في كتاب الطلاق عن الفضل بن شاذان
التصريح بصحة الصلوة في الدار المغصوبة حيث قال وانما قياس الخروج والاخراج للمعتدة الرجعية من بيتها كرجل
دخل دار قوم بغير اذنهم فصلى فيها فهو عاص في دخول الدار وصلوته جائزة لان ذلك ليس من شرائط الصلوة
لانه منهي عن ذلك صلى او لم يصل انتهى كلامه وغرضه ان ما كانت الصلوة سببا للنهي فاقترانه للصلوة مفسد
لها كالصلوة في الثوب النجس وما كان النهي فيه عاما وغير مختص بالصلوة فاقترانه غير مفسد كالصلوة في
الثوب المغصوب وذكر امثلة اخرى غيرها ثم اعلم ان هذه المسئلة المسائل العدلية من علم الكلام اوردناها
لنفعها في بعض مسائل هذا العلم فهي من المبادي التصديقية وايرادها في الادلة العقلية الصرفة غير بعيد الا
انها لا يستدل بها الا على نفي الحكم الشرعي كاصالة براءة الذمة **المطلب الرابع** اختلفوا في دلالة النهي على فساد
المنهي عنه على اقوال عدم الدلالة مطلقا نقله في المحصول عن اكثر الفقهاء والامدي عن اكثر المحققين والدلالة
مطلقا واختاره ابن الحاجب من العامة والسيد المرتضى رحمه الله لكن قال بان دلالته على الفساد شرعا لا لغة
واختاره الشهيد رحمه في قواعده والمحقق الشيخ علي في شرح القواعد بشرط عدم رجوع النهي الى وصف غير
لازم واختاره بهذه الشرط فخر الرازي في المعالم ونقله في الوجيزة عن الشافعي ونقله الامدي عن اكثر
اصحاب الشافعي واختاره هو والقول الثالث التفصيل وهو الدلالة في العبادات لا في المعاملات وهو مختار
المحصول منهم والعلامة والمحقق وكثير من المتاخرين منا والحق ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه مطلقا فهنا
مقامان **الاول** ان النهي يقتضي فساد ما تعلق به من العبادات والدليل عليه ان المنهي عنه لا يكون
مرادا او مطلوبا بالمكلف به فلا يكون المنهي عنه عبادة صحيحة وهو ظ واعلم ان النهي قد يرجع الى جزء
نفس العبادة كالنهي عن صلوة الحائض وقد يرجع الى جزئها كالنهي عن قراءة العزائم في اليومية بناء على
جزئية السورة وقد يرجع الى وصف لازم كالنهي عن الطهر في الفرائض النهارية وقد يرجع الى امر مقارن غير
لازم كالنهي عن قول آمين بعد الحمد وعن التكفير وهو وضع اليمين على الشمال في الصلوة ونحو ذلك واقتضاء
النهي الفساد في الثلثة الاول ظ اذ صحة الكل والملزوم مع فساد الجزء واللازم ظ الف واما القسم

والعبادة لا يكون مرادا او مطلوبا بالمكلف صح

الاخير

الاخير فقد وقع الخلاف فيه بين فقهائنا فبعضهم يقول ان النهي مثل هذه الامور لا يوجب فساد العبادة
الواقعة هي فيها والمتصفة بها اذ هذه امور خارجة ومغايرة للعبادة ولا دليل على استلزام فسادها
لفساد العبادة والامر يقتضي الاجزاء اجماعا ممن يعتد به وبعضهم يقول بفساد العبادة بفسادها
وكان الوجه فيه انه يفهم من النهي ان عدم المنهي عنه من شرائط تحقق العبادة الشرعية ووجوده
مانع منه فلا يمكن تحقق العبادة مع وجوده والحق ان يقال ان العبادة اذا كانت بحيث قد علم من دليل
شرعي جميع اجزائها وشرائطها وموانعها ولا يكون هذا المنهي عنه شيئا منها فالنهي ح لا يقتضي فسادا
العبادة المقارنة للمنهي عنه لما مر واما مع عدم ذلك فالظ ان المنهي عنه من موانع حقيقة العبادة
شرعا اذ جميع اجزاء العبادة وشرائطها وموانعها انما يعلم من الاوامر والنواهي فليس لاحد ان يقول ان النهي
انما يدل على حرمة المنهي عنه وهو لا يستلزم فساد العبادة كما انه ليس له ان يقول ان الامر انما يدل على وجوب
المامور في العبادة ولا دلالة على جزئيته للعبادة او شرطيته ولو صح هذا القول لانسد طريق الاستدلال على بطلان
الصلوة والصوم وغيرهما بترك جل اجزائها وشرائطها كما لا يخفى ثم لا يخفى عليك ان مانعية المنهي عنه انما
هو على تقدير اختصاص النهي بالعبادة فلو علم ان النهي من شيء في عبادة انما هو لاجل حرمة ذلك الشيء مطلقا كما
لنهي عن النظر الى الاجنبية في الصلوة فهو لا يقتضي فساد العبادة اذ ح معلوم ان المنهي عنه لا ارتباط
له بالعبادة في المانعية **المقام الثاني** ان النهي يقتضي فساد ما تعلق به من المعاملات كاقسام البيوع
والانكحة والطلاق وغيرها سواء كان النهي يرجع الى نفس الصيغة كلفظ التحليل في النكاح والكنايات
في الطلاق ونحو ذلك او الى احد العوضين كبيع الميتة والخمر ونكاح المحرمات او الى وصف لازم
كبيع الملامسة والمنابذة والربوا ونكاح الشغار ونحو ذلك ويمكن ادخال كثير من هذه في الاولين
والدليل على اقتضاء النهي الفساد في هذا القسم من وجهين الاول استدلال العلماء فان علماء
الاعصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربا والانكحة في
البيوع وغيرها وليس الفساد مدلولا للفظ النهي اذ لا يفهم سلب الاحكام من النهي المتعلق بشيء

ولا تلازم بين التحريم وسلب الاحكام اذ لا بعد في ان يكون المصلحة في عدم شيء ولكن بعد
وجوده يكون المصلحة في ترتب اثاره عليه ولهذا حكم شرعا بالتطهير اذا وقع ازالة النجاسة
بالماء المغصوب وترتب على الوطي في الحيض اثاره من لحوق الولد ووجوب المهر والتحليل
للخروج الاول ونحو ذلك بل الفساد مما يحكم به العقل في المعاملات من ظاهر حال النواهي
وقد وقع في الروايات ما يدل على اقتضاء النهي الفساد روى الشيخ في التهذيب في الصحيح
عن محمد بن مسلم عن احدهما عم انه قال لو لم يحرم على الناس ازواج النبي ص لقول الله تعالى
وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا حرم على الحسن والحسين عم
بقول الله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء وروى في الموثق عن الحسن بن الجهم قال قال
ابو الحسن الرضا عم يا ابا محمد ما تقول في رجل تزوج نصرانية على مسلمة قلت جعلت فداك
وما قولي بين يديك قال لتقولن فان ذلك نعلم به قولي قلت لا يجوز تزويج النصرانية على المسلمة
ولا على غير مسلمة قال لم قلت لقول الله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال فما تقول في
هذه الاية والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقلت قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن
نسخت هذه الاية فتبسم ثم سكت وروى عن زرارة بن اعين عن ابي جعفر عم قال لا ينبغي نكاح اهل
الكتاب قلت جعلت فداك واين تحريمه قال قوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر وفي الحسن با
براهيم بن هاشم عن زرارة بن اعين قال سئلت ابا جعفر عم عن قول الله عز وجل والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقال هي منسوخة بقول الله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر فان الامام عم
استدل بالنهي على التحريم ومعلوم ان المراد من التحريم في هذه الصور بطلان النكاح كما في قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم الاية وروى في الحسن به عن زرارة عن ابي جعفر عم قال سئلته
عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما
فقلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهم يقولون ان اصل النكاح فاسد

فلا يحل

فلا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز وفي حديث
اخر عنه ايضا فقلت لابي جعفر ع فان اصل النكاح كان عصيانا فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا حلالا
وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة
واشباهه فانها يدلان على فساد النكاح اذا كان معصية لله تعالى وفي الحسن عن محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر
ع من طلق ثلثا في مجلس على غير طهر لم يكن شيئا انما الطلاق الذي امر الله تعالى به فمن خالف لم يكن طلاق
وجه الدلالة ان الطلاق اذا كان منهيا عنه كان مخالفا لما امر الله عز وجل به والروايات فانها يدل على المطلب
اكثر من ان تعد وتحصى فليتدبر ها الثاني ان لزوم الاثار والاحكام للمعاملات ليس عقليا بل هو بمجرد
جعل الشارع من قبيل الاحكام الوضعية الناقلة عن الاصل فلا تحكم به الا مع العلم او الظن الشرعي ومع تعلق
النهي بمعاملة لا يحصل العلم ولا الظن بان الشارع جعل تلك المعاملة المنهي عنها سببا ومعرفا لشيء من الاحكام
نعم ان علم في معاملة ان الشارع جعلها معرفا لاحكام مخصوصة مطلقا سواء كانت منهيا عنها لنفسها او لجزئها
او لوصفها او لم تكن امكن الحكم بترتب اثارها عليها مع حرمتها باحد الوجوه المذكورة لكن الظاهر ان مثل
ذلك ليس واقعا في احكامنا هذا ولو رجع النهي في المعاملة الى امر مقارن كالنهي عن البيع وقت
النداء فهل يوجب الفساد او لا والحق فيه القيم مثل ما مر في مثله في النهي في العبادات بان يقال مع
اختصاص النهي وعدم العلم بعدم ما فيه المنهي عنه في صحة المعاملة الظاهر كون المنهي عنه مانعا من ترتب
احكامها عليها ويجري فيه المذكور فتدبر **الباب الثاني** في العام والخاص وفيه القيم مقصدان **الاول**
في العام وفيه مباحث **الاول** العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد وقد وقع الخلاف
في ان العام هل له صيغة تخصه بحيث اذا استعمل في الخصوص كانت مجازا اولا والاكثر منا على ان له صيغة
كذلك وانكر السيد المرتضى رضه ذلك وذهب الى الاشتراك اللفظي بحسب اللغة ووافقهم بحسب الشرع والجمهور
من العامة القيم على ان له صيغة كذلك وعكس جمع منهم والقاضي منهم كالمرتضى رضه ونقل عن الاعدى التوقف
في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي والحق المشهور والصيغة الموضوعة له عند المحققين هي هذه

من وما للشرط والموصول والاستفهام ومتى وايان للشرط ومتى للزمان وكل وجميع مع عدم ارادة الهيئة
الاجتماعية والنكرة في سياق الشرط كان تقول ان ولدت ولدا فانت كظهر امي فيحصل الظهار بتوليد
ولدين والحق آخر النكرة في سياق الاثبات اذا كانت للامتنان نحو فيهما فاكهة ونخل ورمان وابتنى عليه
الاستدلال على العموم في قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وآخر في سياق الامر نحو اعتق
رقبة ومنها الجمع المعرف باللام او بالاضافة والمفرد كذلك عند الاكثر نقله الآمدي عن الشافعي والاكثر واختاره هو ونقله
الرازي عن الفقهاء والمبرد ويظهر من الشارح الرضي عدم الخلاف فيه وفي الشرح العضدي نقله المحققين من غير
اشعار بخلاف فيه بينهم الا المنكر لاصل صيغة العموم وقد الحق الحق بالعموم الجمع بصيغة الامر نحو اكرم موالي زيد او الدليل
على العموم في جميع ذلك تبادره من الصيغ المذكورة عند التجرد عن القرائن وهو علامة الحقيقة وبعض من انكر
عموم المفرد اعترف به في الاحكام الشرعية معللا بان تعيين البعض غير معلوم والحكم على البعض الغير معين
غير معقول اذ لا معنى لتحليل مع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض الماء في
احل الله البيع وحرم الربوا واذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء فيتعين ارادة الجميع والقرينة الاستثناء دليل العموم
اذ الاستثناء عند الاكثر اخراج ما لولاه لوجب الدخول ولا يكفي الصلاح ولهذا لا يجوز رايت
رجالا الا زيدا وليس صيغ العموم منحصرة فيما اوردناه فلتعلم واعلم ان الجمع المنكر لا يدل على العموم الا في موضع
يجري فيه ما ذكره المعترف في عموم المفرد في الاحكام لعدم فهم العموم منه وافادة المعرف العموم انما هو
مع عدم تساوي احتمال العهد والجنس والا فالعهد اظهر كما ذكره الاكثر ولا يتساوي الاحتمالان الا مع تقدم
امر يرجع اليه كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول **البحث الثالث** قيل ترك الاستفصال في حكاية الحال مع
قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وقيل بل حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب
الاجمال وسقط بها الاستدلال واختار الاول العلامة في التهذيب والحق ان يقال انه قسمان الاول
ان يسئل عن واقعة دخلت في الوجود والنبي او الامام عم مطلع عليها والحق فيه عدم اقتضاء
العموم لان الجواب ينصرف الى الحكم للواقعة المخصوصة ولا يتناول غيرها الثاني ان يسئل عنا

بعينها

بعينها مع احتمال اطلاعه ع على جهتها والحق فيه القول الثاني مع عدم مرجح لاحد الاحتمالين الثالث ان يسئل
عن الواقعة لا باعتبار وقوعها والحق فيه ان يقال ان الواقعة ان كانت لها جهة شايعة تقع غالبا عليها فالجواب
انما ينصرف اليها فلا يستدل به على غيرها وان كانت جهات وقوعها احتمالات متساوية لا مرجح لشيء
منها في عصرهم ع فالظ العموم اذ عدم الانصراف الى شيء منها يوجب الغاء الدليل والصرف الى البعض
ترجيح بلا مرجح فينصرف الى الكل وهو معنى العموم والظ من المرتضى ره في الذريعة القول بالعموم ترك الاستفصال
فانه قال انه استئل عليه السلام عن حكم المفطر فلا يخ جوابه من ثلثة اقسام اما ان يكون عام اللفظ كان
يقول كل مفطر فعليه الكفارة والقسم الثاني ان يكون الجواب في المعنى عاما كان يسئل ع عن رجل افطر فيجيبه
الاستكشاف عما به افطر ويقول ع عليه الكفارة فكانه ع قال من افطر فعليه الكفارة والقسم الثالث ان
يكون السؤال خاصا والجواب مثله فيحل محل الفعل فكلامه يدل على ان ترك الاستكشاف بمنزلة العموم الا
ان مثاله في تنقيح المناط والظ انه لا خلاف في العموم ح كما سيجيء في بحث الادلة العقلية ان شاء الله تعالى

البحث الثالث تخصيص الحكم لا يخرجه عن الحجية في الباقي سواء خص بمتصل او بمنفصل عقل او نقل وسواء قلنا بان ذلك
العام ح حقيقة كما هو الحق في اغلب صور التخصيص بالمتصل او قلنا انه مجاز وفاقا لمن تكلم في هذه المسئلة من اصحابنا
والجمهور العامة وعند البلخي ان خص بمتصل والبصري ان انباء لفظ العموم عنه قبل التخصيص لا مثل السارق و
السارقة الغير المبني عن النصاب والحر وعبد الجبار ان كان بلفظ قبل التخصيص لا مثل اقيموا الصلوة
المفتقر الى البيان قبل اخراج مثل اي نفس وقيل بحجية في اقل الجمع وقال ابو ثور ليس بحجة مطلقا لنا وجوه الاول
تبادر كل الباقي عن العام المخصص وظهوره فيه كظهوره في الكل قبل التخصيص فان المدار في المجاز على ايراد
العمومات المخصصة من دون نصب قرينة اخرى غير التخصيص ولا يتوقف المخاطب في الحكم بالمراد ح ولا يحكم
باجمال كلام المتكلم بل لا يخطر ببالة غير ارادة كل الباقي والمنكر مكابر الثاني انه اذا قال اكرم بني تميم واما
فلانا فلا تكرمه فترك اكرام غير المخرج عد عاصيا ولولا الظهور لما عصى به الثالث استدلال العلماء
قديما وحديثا بالعمومات المخصوصة من غير نكير وقد وقع في كلام اهل البيت ع فلنطلب احتج المخصم

بوجهين الاول ان متعلق الحكم ليس هو المعنى الحقيقي للعام لانه المفروض والمجازات كثيرة وكل منها يحتمل وعام
الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه الا بقرينة وبدونها يبقى مجملا والجواب منع احتمال كل واحد من المجازات
بل المتبادر والظاهر والاقرب الى الحقيقة هو كل الباقي كما ذكرنا الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا
يكون ظاهرا لا يكون حجة وجوابه منع عدم ظهوره بل هو ظاهر في الباقي بعد ملاحظة المخصص والمذاهب المذكورة كلها
اعتقادات فاسدة مبنية على خيالات واهية تنحل شبهتهم بادنى تامل بعد ملاحظة ما مر **البحث الرابع** الحق ان
الخطابات الواردة بصيغة النداء وكلمة الخطاب كالكاف والتاء وغير ذلك مما خلقه الله تعالى في الملك ونحوه
وامره بانزاله الى السماء الدنيا في مدة او في ليلة القدر ومنها الى النبي صلى الله عليه وآله في مدة مديدة بالتدريج ليبلغ هو
واوصيائه من عترته صلى الله عليه وآله الى امته الى يوم القيمة ليست مختصة بالموجودين في زمن الوحي بحيث يكون كل خطاب
منها مختصا بمن استجمع شرائط التكليف في حين نزوله لا يكون شاملا لمن تاخر كالخطابات المكية لمن تولد حين
توطن النبي صلى الله عليه وآله بالمدينة ولا مختصة بحاضري مجلس النبي صلى الله عليه وآله حين قراءتها خلافا لاكثر ممن صنف في الاصول من
الشيعة والنواصب حيث جعلوها مختصة بالموجودين في زمن الخطاب او بحاضري مجلس الوحي وجعلوا ثبوت
حكمها لمن بعدهم بدليل آخر كاجماع او نص او قياس لنا مساعدة الظواهر من غير معارض الا الشبهة الواهية
للخصم وهي امور الاول احتجاج العلماء قديما وحديثا حتى الائمة عليهم السلام بتلك الخطابات من غير ذكر
اجماع او نص او قياس على الاشتراك مع ان الخصم معترف بعدم ظهور مستند الشركة ولذا اختلفوا هل
مستنده الاجماع وقيل بل القياس ولو لم يعم تلك الخطابات لم يصح ذلك بعد ايرادها هو العمدة من
الاجماع او القياس ودعوى ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم بالبديهة بفساده وكيف
يخفى هذا الخفاء مع كون ظاهرا هذا الظهور وكيف يجوز على الله تعالى اخفاء مستند كل تكاليف من وجد بعد النبي صلى الله عليه وآله
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثاني ورود الروايات في كثير من تلك الخطابات بانها نزلت في جماعة
ممن وجدوا بعد زمان النبي صلى الله عليه وآله الثالث ورودها في كثير منها بانها نزلت في الائمة عليهم السلام وان الخطاب اليهم
الرابع ورود الامر بقول لبيك ربنا عند قراءة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا وقول لا شيء من الاشياء

البحث الرابع

ادر الكذب

رب الكذب عند قراءة قوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان وغير ذلك مما هو مذكور في محله اي من الظواهر وهي
كثيرة منها قوله تعالى لينذركم به ومن بلغ ومنها قوله ص في خبر الغدير فليبلغ الشاهد الغائب ومنها رواية ابن
بابويه في العيون بسنده عن الرضا ع عن ابيه ص ان رجلا سئل ابا عبد الله ع ما بال القرآن لا يزداد
على النشر والدرس الا غضا فقال ان الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل
زمان جديد وعند كل قوم غض الى يوم القيمة ومنها ما رواه الكليني بسنده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع
انما انت منذر ولكل قوم هاد الى ان قال ع يا ابا محمد لو كانت اذا نزلت آية على رجل ثم مات ذلك
الرجل ماتت الآية مات الكتاب ولكنه يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى ومنها ما رواه في الصحيح عن ابي
جعفر ع قال قال رسول الله ص اوصى الشاهد من امتي والغائب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء
الى يوم القيمة ان يصل الرحم الحديث وغير ذلك من الروايات احتج الخصم بانا نعلم بديهة انه لا يقال
للمعدومين فقط لا المخلوط من الموجودين والمعدومين ولهذا قبح خطاب الغائبين فقط بمثل يا ايها
الناس دون المركب من الغائبين والحاضرين كما في اكثر خطابات الرؤساء والحكام وغيرهم وثانيا تعميم
ذلك فيما اذا تكلم المخاطب مشافهة لا في ما اذا انزل الخطابات بصورة المشافهة وامر جماعة واحدا
بعد واحد بتبليغ ذلك الى مكلفي زمانهم ويكون ذلك محفوظا في الكتب يرجع اليه من يريد و
لهذا يجوز الوصية بالاوامر والنواهي مكتوبة في طومار الى من انتسب الى الموصي بعدة بطون وقد
وقع ذلك في وصية امير المؤمنين وغيره من غير شائبة قبح اصلا وفي الصبي والمجنون ايضا نقول
انه يجوز خطابهم في جماعة بخطاب يفهمونه عند استجماعهم شرائط الخطاب اذا علم المخاطب انهم يصيرون
بهذه المنزلة ويعلم بقاء خطابه ولا شك ولا شبهة في جواز ان يكتب الانسان كتابا فيه خطابات و
اوامر ونواهي ويدفعه الى انسان ويقول له ان هذه الخطابات والاوامر والنواهي لكل من اطلع
على كتابي وينبغي لك ان تبلغها الى الناس ثم من بعدك ولدك ثم ولد ولدك وهكذا ولا يتوقف
العقل في ان المخاطب حينئذ هو كل من اطلع عليها موجودا كان وقت تصنيف الكتاب او معدوما

بل نقول لا فرق بين خطاب الغائب والمعدوم مع ان خطابات الكتب والمراسل كلها من قبيل
الغائب كما لا يخفى ونحن نقول ان خطابات القرآن من هذا القبيل لما مر ويؤيده حديث الصحف الاثنى
عشر المنزلة على النبي صلعم للائمة الاثنى عشر عم اذ في كل منها اوامر ونواهي للامام من الائمة والفرق خطابات
مثل قولهم اعلم وتامل وتدبر ونحوه ذلك من هذه القبيل واعلم ان الغرض من هذه المسئلة وذكرها
بيان الحق فيها والا فالحق انه لا يترتب عليها اثر اذ لا شك تحقق الاجماع على مساواة كل الامة في التكاليف
وورد بها النصوص وقد قال الصادق عم في رواية ابي عمرو الزبيدي في الجهاد لان حكم الله تعالى في الاولين
والاخرين وفرار فيه عليهم سواء الا من علة او حادث تكون والاولون والاخرون الفرق في منع الحوادث
شركاء والفرائض عليهم واحدة يسأل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون
به الحديث **المقصد الثاني** في الخصوص وفيه مباحث **الاول** الحق جواز تخصيص العام الى اي مرتبة كانت
ما لم يستلزم استدراكا في الكلام حتى الى الواحد بعد نصب القرينة على مرتبة التخصيص فلا يجوز طرح نص
شرعي كان العام الواقع فيه مخصصا الى الواحد بعد تحقق المخصص المخصوص والمانع من ارادة الاكثر من
الواحد بلا معارض اصلا الا ان الظ عدم وقوع تخصيص العام الى الواحد في الشرعيات والمفرد المحلى
باللام المستعمل في الواحد الظ ان لامه للعهد او استعماله للتعظيم وهو كثير في الحقيقة كما حقق لنا اصالة
الجواز من غير مانع وتحقق العلاقة بين المعنى الحقيقي للعام وهو الافراد بالامر بينه وبين الواحد
والاثنين والثلثة من تلك الافراد وهي الجزئية احتج من ذهب الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب
من مدلول العام بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة
او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذا
قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من جائك فاكرمه وفسر بواحد او ثلثة والجواب اولا منع القبح الذي
ادعاه مع نصب القرينة نعم يقبح بدون نصب القرينة كما يصح قول القائل له على عشرة الا تسعة واكرم
الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا من غير نقل خلاف من احد مع انه لا يصح ان يقول

قصد الثاني

الاول

له على

له على عشره واكرم الناس وفلان العشره بواحد والناس نويد مثلا وثانيا بانا لا ندعى صحة استعمال العام فى واحد
مخصوص من افراده او فى اثنين او ثلثه او نحو ذلك بل المراد بالتخصيص الى الواحد والاثنين ونحو
ذلك ان يكون العام مستعملا فى المعنى الكلى ولكن يكون الحكم المتعلق بالعام متعلقا بواحد من افراده
او اثنين او نحو ذلك بسبب المخصص والفرق ظاهر بين استعمال العام فى الواحد المخصوص وبين تعلق
الحكم بالواحد المخصوص من افراده فنقول لو قال اكلت كل رمانة فى البستان الا الى نصفها ويكون المأكول واحد
فهو صحيح بخلاف ما لو فسر قوله كل رمانة بواحدة حلوه وكذا يصح لو قال اخذت كل ما فى الصندوق من
الذهب الا الدمشقيات ويكون غير الدمشقى دينارا واحدا وكذا الحال فى باقى المخصصات من الشرط
والصفة وغيرهما ثم لا يخفى ما فى مذهب من منع من التخصيص الى الواحد فان ثمرة هذه المسئلة انما تظهر
اذا ورد نص عام له مخصص يخصصه الى الواحد ويكون مستجمعا لشرائط جواز العمل وح فكيف يجوز للمكلف طرح
هذا النص لاجل ما ذكره من الاعتبارات الواهية ولو كان هذا النص بحيث لا يوجب مخصصه تخصيصه الى
الواحد بل يخيل الاكثر فظاهر عدم جواز القول بانه مخصص الى الواحد لان التخصيص خلاف الاصل
فلا يجوز الا بقدر الضرورة ثم لا يخفى عليك مما مر ان الاستدلال على المطلب بتصحيح علاقة المجاز كما
كان محاشاة وعلى طريق النزل والا فالحق ان العام المخصوص انما هو مستعمل فى معناه الحقيقى الذى هو
العموم والمخصص انما اخرج البعض عن الحكم المتعلق به سواء خص بمتصل من شرط او صفة او غاية او استثناء
او نحوه او بمنفصل لفظى او عقلى لعدم الدليل على المجازية مثلا قولنا اكرم بنى تميم الى الليل وان دخلوا
الدار الحكم على كل واحد من بنى تميم غايته انه ليس فى جميع الازمنة فى الاول وليس على جميع الاحوال
فى الثانى وكذا اكرم بنى تميم الطوال الحكم على كل واحد ولكن لا مطلقا بل اذا اتصف بالطول او ا
لمراد اكرم طوال بنى تميم اى بعضهم وهو يؤيد عمومه ولهذا يصح ان يقال واما القصار منهم فلا تكرمهم
وكذا اكرم بنى تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم او الحكم على كل واحد بعد اخراج الجهال
منهم وكذا الحال فى المنفصل مثل اكرم بنى تميم ثم يقول لا تكرم الجهال من بنى تميم معناه اكرم علماء بنى

تميم ولا بد ان يكون في الكلام الاول او معه قرينة مقالية او حالية بها يطلع المخاطب على مراد المتكلم ولا يكفي
المخصص الا مع اتحاد المجلس او عدم لزوم افهام المخاطب قبل وقت الحاجة والعمل اذا عرفت هذا فاعلم ان
العام المخصص لا بد ان يكون الحكم فيه متعلقا بالمدلول الكلي الا انه لا يمتنع ان يكون هذا الكلي منحصرا في فرد
او فردين او نحو ذلك فلذلك حسن ان يقول اكلت كل رمانة الا الحامض ويكون الحلو منحصرا في واحد
وقبح ان يقوله ويقول ان المراد بكل رمانة واحدة فلا تغفل **البحث الثاني** اختلف في جواز ا
لتمسك بالعام قبل البحث عن مخصصه وفي مبلغ البحث عنه فقيل يجب البحث حتى يحصل الظن بعدمه
وقيل حتى يحصل القطع والاكثر على عدم الجواز حتى انه نقل الاجماع عليه وما استدلوا به عليه غير منتج والا
الاستدلال عليه بان اطاعة الله ورسوله والائمة عم واتباعهم لا يتحقق الا بالعمل بمرادهم فلا بد من
العلم او الظن بمرادهم ولا يحصل في العام قبل البحث عن مخصصه بل الظن بالتخصيص حاصل لشيوع
التخصيص والحاصل انه لا دليل على وجوب العمل بمدلولات الالفاظ بدون العلم او الظن بارادة
المراد والاطاعة الواجبة ونحوها لا يتحقق بدونهما ولا اقل من الشك في صدق الاطاعة والانقياد
على ذلك التقدير فالاطاعة الواجبة لا تتحقق قبل البحث وفيه نظر لمنع عدم حصول الظن في كل
فرد ولا ينافيه ظن اصل المخصص لقلة المخرج غالبا بالنسبة الى الباقي وحال الاجماع عندنا في مثل
هذه المسائل غير خفي ويمكن الاستدلال على الجواز بان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا
يستدلون في المسائل بالعمومات من غير ذكر ضميمة نفي المخصص ولو لم يصح التمسك بالعام قبل البحث
عن المخصص لكان للخصم ان يقول العام لا يكفي في اثبات هذه المسئلة ولا علم لي ببحثك عن المخصص
الذي يوجب انتفاء دخول هذا الفرد المتنازع فيه فيفحم المستدل عن اثباته على انهم وايم الاصول
الاربعمائة التي كانت معتمد اصحاب الائمة عم لم تكن موجودة عند اكثر اصحابهم بل كان عند بعضهم
واحد وعند البعض اثنان والثلثة والاربعة والخمسة ونحو ذلك والائمة عم كانوا يعلمون ان كل
واحد من اصحابهم يعمل في الاغلب بما عنده من الاصول ومعلوم ان البحث عن المخصص لا يتم

بحث الثاني

بدون

بدون تحصيل جميع تلك الاصول فلو كان واجبا لورد عن الائمة ع امر بتحصيل كل تلك الاصول ونهى عن
العمل ببعضها اذ معلوم ان جل الاحكام من قبيل العمومات والمطلقات المحتملة للتقييد فالمسئلة محل
التوقف واعلم انه على تقدير وجوب الفحص عن المخصص الى ان يحصل القطع بعدمه لا يجوز العمل بشيء من
العمومات والمطلقات المجوزة للتخصيص حتى نفتش عن مخصصه في جميع كتب الاخبار كالكتب الاربعة والفقيه
والعيون والعلل والامالي وغير ذلك من الكتب الاخبارية الموجودة في هذا العصر اذ لا يحصل القطع بعدم
المخصص بدون ذلك وبعد التفتيش يحصل القطع بالتكليف بالعام وان كان تجويز وجود المخصص في
الكتب الغير الموجودة في هذا الزمان باقيا وعلى تقدير الاكتفاء بالظن يكفي ملاحظة الكتب الاربعة بل
يكفي ملاحظة التهذيب والكافي بل لا يبعد الاكتفاء بالتهذيب لندرة وجود خبر مخصص في غيره مع
تحقق عامه فيه ولا يكفي ملاحظة الكافي فقط وينبغي في محض مع مخصص العام المتعلق بشيء من مسائل
الطهارة ملاحظة كل واحد من ابوابها في ب وكذا الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها سيما باب
الزيادات والنوم والزيادات في كل منها والاحسن ملاحظة الابواب المناسبة في الكتب الاربعة
فان في كتب الطهارة ما يتعلق بالنكاح وبالمكاسب وبالصلوة وبالصوم وبالطلاق وبالحج وفي الصلوة
ما يتعلق بالرهن والصوم وبالطهارة والاطعمة والمكاسب والنذر والميراث والزكوة والديات
وفي الزكوة ما يتعلق والصلوة بالصوم والميراث والمكاسب والخمس والجهاد والضمان والفطرة والاطعمة
والنكاح والشهادة وفي الصوم ما يتعلق بالصلوة والنذر والطهارة والحج والحدود والكفارات والطلاق
وفي الحج من الزكوة والجهاد والصلوة والصوم والطهارة المكاسب والذبائح والعقيقة والاجارة وفي المزارعة
من الطهارة والصوم والصلوة والاطعمة وفي الجهاد من الجزية والزكوة وفي الديون وتوابعه من الزكوة والوصية
والمكاسب والاقرار والشهادة والميراث والنكاح وفي القضايا من الصلوة والصلح
والطلاق والضمان والحدود وفي المكاسب من الحج والخمس والطهارة والقضايا والجزية والوصايا
والنكاح والزمان وفي النكاح من الميراث والطلاق والنذر والاطعمة والمكاسب والتدبير والقضا

والعتق والطهارة والحدود والجزية وفي الطلاق من الصوم والعتق والمكاسب والشهادة والوصية
والنكاح والنكاح واليمين والديات والميراث والحدود وفي العتق وتوابعه من المكاسب والطلاق والميراث
والزكوة والنذر والصلوة والنكاح والوصية والشهادة والاقرار والقضاء والديون والضمان
والحجر وفي الايمان وتوابعه من العتق والصدقة والطلاق والكفارات والحج والنكاح والصوم
والجهاد والقضاء وفي الصيد والذباحة من الطهارة والصلوة والزكوة والمكاسب والنكاح والديات
والشهادة وفي الوقوف من المكاسب والقضاء والتدبير وفي الوصية من الاقرار والقضايا والديون
والضمان والنكاح والعتق والزكوة والحج والطهارة والصوم والذباحة والمكاسب والميراث وفي
الفرائض من الديات والنكاح والقضايا والوصايا والطلاق والحدود والعتق والقصاص و
الزكوة والخمس والكفارة والضمان وفي الحدود من القضايا والطلاق والنكاح والايمان والديات
والاطعمة والمكاسب والطهارة والاشربة والذبايح والاقرار والزكوة والديون وفي الديات
من القضايا والجزية والميراث والعتق والصلوة والكفارات والصوم والضمان والنكاح والمكاسب
وقد تكفل بجميع ذلك وغيره الفهرست الذي جعلته على التهذيب وهو من اهم الاشياء لمن يريد
الفقه والترجيح ولم يستغن اليه احد والحمد لله **البحث الثالث** اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما
ان يكونا من الكتاب او من السنة او العام من الكتاب والخاص من السنة او بالعكس فهذه اربعة اقسام
وعلى كل تقدير فاما ان يكونا قطعيين او ظنيين او العام قطعيا والخاص ظنيا او بالعكس فهذه ستة عشر قسما
وعلى كل تقدير فالقطعية والظنية اما بحسب المتن فيهما او بحسب السند فيهما او بحسب المتن في العام وبحسب السند
في الخاص او بالعكس فهذه اربعة وستون قسما وعلى كل تقدير فالتنافي اما بين منطوقيهما او مفهومهما
او منطوق العام ومفهوم الخاص او بالعكس فهذه مائتان وستة وخمسون قسما وعلى كل تقدير فاما ان
يكون العام والخاص مقترنين او العام مقدما والخاص مؤخرا او بالعكس او كلاهما مجهولا التاريخ او العام
فقط او الخاص فقط فهذه الف وخمسمائة وستة وثلثون قسما والخاص المؤخر اما بعد وقت العمل او قبله

ث الثالث

فهذه الق

فهذه الف وسبعمائة واثنان وتسعون قسما وقد وقع الخلاف في كثير من هذه الاقسام في جواز مقارنته
الى الخاص للعام وفي كونه مبينا او ناسخا وتحقيق الحق في كل واحد واحد على التفصيل مما يفضي الى غاية التطويل
فنقول المراد بالظني ما دل الدليل على حجيته شرعا كخبر العدل وكذا المفهوم المراد به ههنا ما دل الدليل على اعتباره
وسيجيء تفصيله انشاء الله تعالى اذا عرفت هذا فاعلم ان كل خاص علم وروده بعد وقت العمل بالعام في الكتاب والاخبار
النبوية والقرآن ناسخ لحكم العام في مورد ذلك الخاص لقبح تاخير البيان عن وقت الحاجة من غير داع اصلا
اللهم الا ان يكون المتكلم عالما بتعذر حكم هذا العام في مورد ذلك الخاص فان القبح ان الخاص مبين كما في
صورة تقديمه مطلقا وهو الوجه في اختصاص التقديم الى ما بعد وقت العمل او قبله وما عدا ذلك فانه
بيانية الخاص للعام وتخصيص العام بالخاص في اي قسم كان من الاقسام المذكورة ومنع السيد المرتضى رضه
والشيخ وجماعة من اصحابنا ومن العامة تخصيص الكتاب بخبر الواحد مطلقا وتوقف بعضهم واليه يميل المحقق
بناء على عدم ثبوت حجية خبر الواحد على الاطلاق فصل بعضهم في كل خاص فلفي عارض عاما قطعيا فقال
ان كان العام خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان كالاستثناء والشرط والغاية ونحوها او منفصلا
فيجوز تخصيصه مرة اخرى بهذا الظني والا فلا لضعف العموم في الاول وقوته في الثاني وهو الاول والتوقف
في تخصيص القرآن بخبر الواحد للشك في وجوب اتباع ما يفهم من ظاهر القرآن على الاطلاق وحجية خبر الواحد
على الاطلاق اما القرآن فلا يور **الاول** بتجويز ان يكون عمومات القرآن حين نزولها مقترنة بقرائن يظهر المقصود
بها للمخاطبين في ذلك الوقت ومع ذلك التجويز فلا يعلم حجية تلك الظواهر بالنسبة الينا **الثاني** لزوم طرح
اكثر الاخبار المروية في كتبنا الاخبارية مما ورد في تفسير الايات وفي الاحكام ونظير ذلك لمن تتبع في الكتب
الاربعة وغيرها سيما الفقيه وتفسير علي بن ابراهيم وعيون اخبار الرضا عليه السلام فان ثلثها بل اربعة اخماسها مما يخالف
الظاهر الذي يفهم بحسب الوضع اللغوي كما فسر الشمس بالنبي صلعم والنهار بعلي بن ابي طالب عم والليل بفلان
وفسر السكاري بسكر النوم وغير ذلك مما هو اكثر من ان يعد ويحصى **الثالث** الروايات التي تدل على حصر
علم القرآن في النبي صلعم والائمة عم منها ما رواه الكليني عن الصادق عم قال عم انما يعلم القرآن من خوطب به ومنها

وما تعلق بالخاص المتاخر في قولنا والخاص المؤخر
اما بعد وقت العمل صح

ما رواه في كتاب الروضة بسنده عن ابي عبد الله ع في حديث طويل واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان
ياخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس قد انزل الله القرآن وجعل فيه تبيانا لكل شيء
وجعل للقرآن ولعلم القرآن اهلا لا يسع اهل علم القرآن الذين اتاهم الله علمه ان ياخذوا فيه بهوى ولا رأي
ولا مقاييس اغناهم الله تعالى عن ذلك بما اتاهم من علمه وخصهم به ووضعه عندهم كرامة من الله اكرمهم به
وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث ومنها ما رواه في الاصول بسنده عن الصادق ع
قال قال رسول الله ص من عمل بالمقاييس فقد هلك ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ و
المحكم من المتشابه فقد هلك واهلك واختصاص علم ذلك في الائمة ظ والظ ان المحكم ما اريد ظاهره وا
لمتشابه ما اريد منه غير ظاهره لا ما ذكروه في كتب الاصول من ان المحكم ما له ظاهر والمتشابه ما لا ظاهر له كالمشترك
لقوله تعالى واما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة الاية اذ اتباع المتشابه بالمعنى الذي
ذكروه غير معقول ومنها ما رواه بسنده عن امير المؤمنين ع في حديث طويل يدعي فيه اختصاص العلم
بالاحكام به فما نزلت على رسول الله ص اية من القرآن الا اقرانيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها
وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعى الله ان يعطيني فهمها وحفظها
الحديث ومنها ما رواه بسنده عن معوية بن عمار عن احدهما ع في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون في العلم فرسول الله ص افضل الراسخين في العلم قد علمه الله تعالى جميع ما انزل اليه من التنزيل والتاويل
وما كان الله لينزل عليه شيئا لم يعلمه تاويله واوصيائه من بعده يعلمونه كله والذين لا يعلمون تاويله اذا
قال العالم فيهم بعلم فاجابهم الله تعالى بقوله يقولون امنا به كل من عند ربنا والقرآن خاص وعام
ومحكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ فالراسخون في العلم يعلمونه ومنها ما رواه عن سلمة بن محرز قال سمعت ابا جعفر
يقول ان من علم ما اوتينا تفسير القرآن واحكامه وعلم تغيير الزمان وحدثانه الحديث ومنها ما رواه
عن الصادق ع في حديث طويل اما انه شر عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا الحديث ومنها ما رواه في
تفسير انا انزلناه عن ابي جعفر قال فكك لم يمت محمد الا وله بعيث نذير قال فان قلت لا فقد ضيع رسول الله ص

من في اصلاب الرجال من امته قال وما يكفيهم القران قال بلى ان وجدوا له مفسرا قال فسره رسول الله ص
قال بلى فسره لرجل واحد وفسر للامة شان ذلك الرجل وهو علي بن ابي طالب ع الحديث ومنها ما رواه الشيخ
بسنده عن علي ع قال يا ايها الناس اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون فان رسول الله ص قد قال قولا ان
منه ايا غيره وقد قال قولا من وضعه في غير موضعه كذب عليه فقام عبيده وعلقمة والاسود وناس منهم و
قالوا يا امير المومنين ص فما تصنع بما قد خبرنا به في المصحف قال يسئل عن ذلك علماء ال محمد ص ومنها
ما ورد في ان تفسير القران بالراي غير جائز حتى قال الطبرسي في مجمعه واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص وعن
الائمة القائمين مقامه ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح وروى العامة
عن النبي ص انه قال من فسر القران برايه فاصاب الحق فقد اخطا، قالوا وكره جماعة من التابعين القول
في القران بالراي كسعيد بن المسيب وعبيدة السلماني ونافع وسالم بن عبد الله وغيرهم انتهى كلامه واما
الكلام في حجية خبر الواحد على الاطلاق فلان عمدة ادلة حجية الاجماع والاجماع فيما نحن فيه غير متحقق
لما عرفت من الاختلاف ولورود الروايات بطرح ما خالف القران كرواية السكوني عن ابي عبد الله
ع قال قال رسول الله ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف
كتاب الله فدعوه ورواية عبد الله بن ابي يعفور قال سئلت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه
من يثق به ومنهم من لا يثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله عز وجل و
قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم اولى به وصحيحة ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كل شيء
مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وصحيحة هشام بن الحكم وغيره عن ابي
عبد الله ع قال خطب النبي ص بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم
يخالف كتاب الله فلم اقله وموثقة ايوب بن راشد عن ابي عبد الله ع قال ما لم يوافق من الحديث القران فهو
زخرف ويمكن الجمع بحمل هذه الاخبار على الاخبار النبوية التي رووها العامة او حمل المخالفة على ما اذا كان
مضمون الخبر مبطلا لحكم القران بالكلية والتخصيص بيان لا مخالفة او المراد بطلان الخبر المخالف للقران

اذا علم تفسير القرآن بالاثر الصحيح اذ لا شك في بطلان المخصص اذا كان ارادة العموم من القرآن معلوما بالنص
صريح والمخالفة بدون ذلك غير معلومة لما عرفت وان كان تاويل الاخبار الاولة ايضا ممكنا بان العلم بكل القرآن
منحصر في الائمة ع لكن الظ انه خلاف ما اعتقده علماؤنا الاولون قال ابن بابويه في كتاب معاني الاخبار
في باب معنى العصمة قال ابو جعفر مصنف هذا الكتاب الدليل على عصمة الامام لما كان كل كلام ينقل
عن قائله يحتمل وجوها من التاويل واكثر القرآن والسنة مما اجتمعت الفرق على انه صحيح لم يغير ولم يبدل
ولم يزد ولم ينقص محتمل لوجوه كثيرة من التاويل وجب ان يكون مع ذلك مخبر صادق معصوم
عن تعمد الكذب والغلط ينبي عما عنى الله ورسوله ص في كتاب والسنة على حق ذلك وصدقه لان الخلق
مختلفون في التاويل كل فرقة تميل مع القرآن والسنة الى مذهبها فلو كان الله تعالى تركهم بهذه الصفة من غير
مخبر عن كتابه صادق لكان قد سوغهم الاختلاف في الدين ودعاهم اليه اذ نزل كتابا يحتمل التاويل وامرهم
العمل بها فكانه قال تاولوا واعملوا وفي ذلك اباحة العمل بالمناقضات ولما استحال ذلك على الله تعالى
وجب ان يكون مع القرآن والسنة في كل عصر مبين من المعاني التي عناها الله تعالى بكلامه دون ما يحتمله
الفاظ القرآن من التاويل ويبين من المعاني التي عناها رسول الله ص في سنته واخباره دون التاويلات
التي يحتملها الفاظ الاخبار المروية عنه ص وروى الكليني عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله
ع ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله قال صدقت قلت ان من عرف ان له
ربا فقد ينبغي له ان يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي او رسول
لم ياته الوحي فقد ينبغي له ان يطلب الرسل فاذا لقيهم عرف انهم الحجة وان لهم الطاعة المفترضة وقلت
للناس تعلمون ان رسول الله ص كان هو الحجة من الله على خلقه قالوا بلى قلت فحين مضى من كان الحجة على خلقه
فقالوا القرآن فنظرت في القرآن فاذا هو يخاصم به المرجي والقدري والزنديق الذي لا يؤمن به حتى يغلب
الرجال بخصومته فعرفت ان القرآن لا يكون حجة الا بقيم فما قال فيه من شيء كان حقا فقلت لهم من قيم
القرآن فقالوا ابن مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة يعلم قلت كله قالوا لا فلم اجد احدا يقول انه يعرف

ذلك

ذلك كله الا علماء واذا كان الشيء بين القوم فقال هذا لا ادري وقال هذا انا ادري فاشهد ان علياً
كان قيم القرآن وكانت طاعته مفترضة وكان الحجة على الناس بعد رسول الله ص وان ما قال في القرآن
فهو حق فقال ع رحمك الله والقوه والفيا فان الظن الحاصل بعموم الالفاظ المعدودة في الفاظ العموم
مما يشكل طرح خبر الواحد به ويضعف ظن عمومها كثرة الاختلاف الواقع فيها حيث ذهب بعضهم الى
انه لم يوضع للعموم لفظ اصلا وذهب بعضهم الى اشتراكها لفظا بين بعضهم معنى وتوقف بعضهم كما مر
فطرح خبر الواحد الذي يجب العمل به لولا انه لفقه بمجرد ظن ضعيف حاصل من الاعتبارات و
الاستقراءات الناقصة في غاية الجرأة واحتج من ذهب الى عدم تخصيص القرآن بخبر الواحد بان
القرآن قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي ويرد عليه اولا ان التخصيص انما هو في الدلالة و
قطعية المتن غير مجد والدلالة ظنية كما مر وثانيا بمنع ظنية خبر الواحد بل هو ايضا قطعي من حيث الدلالة
وثالثا بمنع ان الظني لا يعارض من القطعي اذا كان الدليل الدال على حجية ذلك الظني قطعيا وباستلزام
امتناع النسخ بخبر الواحد امتناع التخصيص به للاشتراك في مطلق التخصيص والجواب منع عليه المطلق
للجواز بل حتى التخصيص الخاص الافرادي لا الازماني وبيان ان الاول بعين لا الثاني واحتج الذاهب الى التقديم
الخبر بان فيه جمعا بين الدليلين بخلاف العمل بالعام فانه يوجب الغاء الخاص بالمرة والجواب اولا منع
حجية الخبر وثانيا بمنع وجوب الجمع بين الدليلين او اولويته اذا كان الجمع مخرجا للدليل القطعي
عن معناه الحقيقي **الباب الثالث** في الادلة الشرعية وفيه فصول **الاول** في الكتاب ووجوب اتباعه و
العمل به متواتر ومجمع عليه وقد اشبعنا الكلام فيه في البحث المتقدم وقد وقع الخلاف في تغييره فقيل
ان فيه زيادة ونقصانا وبه روايات كثيرة رواها الكليني وعلي بن ابراهيم في تفسيره والمشهور انه
محفوظ ومضبوط كما انزل لم يتبدل ولم يتغير حفظه الحكيم الخبير قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا
له لحافظون والحق انه لا اثر لهذا الاختلاف اذ الظ تحقق الاجماع على وجوب العمل بما في ايدينا
سواء كان متغيرا اولا وفي بعض الاخبار تصريح بوجوب العمل به الى ظهور القائم من ال محمد ص فاعلم

الباب الثالث
الاول

اليقين انه وقع اختلافات كثيرة بين القراء وهم جماعة كثيرة وقدماء العامة اتفقوا على عدم جواز العمل بقراءة
غير السبعة او العشرة المشهور وتبعهم من تكلم في هذا المقام من الشيعة ايضا ولكن لم ينقل دليل يعتد به على وجوب
العمل بقراءة هؤلاء دون من عداهم وتعلق بعضهم في القراءة السبع بما رواه الصدوق في الخصال بسنده
عن حماد بن عثمان قال قلت لابي عبد الله ع الا ان الاحاديث تختلف منكم قال فقال ان القرآن
نزل على سبعة احرف وادنى للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير
حساب ولا يخفى عدم الدلالة على القراءات السبع المشهورة مع انه قد روى الكليني في كتاب فضل القرآن
روايات منافية لما منها رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن
الاختلاف يجيء من قبل الرواة وصحيحة فضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس
يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد
ولا يحدث لنا في الاختلاف الذي لا يختلف به الحكم الشرعي واما فيما يختلف الحكم الشرعي فالمشهور التخيير بين
العمل باي قراءة شاء المكلف وذهب العلامة الى رجحان قراءة عاصم بطريق ابي بكر وقراءة ابي حمزة ولم يقف
لهم وله على مستند يمكن الاعتماد عليه شرعا فالاولى الرجوع الى تفسير حملة الذكر وحفظة القرآن صلوات الله
عليهم اجمعين ان امكن والا فالتوقف كما قال ابو الحسن ع ما علمتم فقولوا وما لم تعلموا فردوا الى هويه
الى فيه والامر فيه سهل لعدم تحقق محل التوقف **الفصل الثاني** في الاجماع وفيه ابحاث **الاول** الاجماع لغة
الاتفاق واصطلاحا عندنا اتفاق جمع يعلم به ان المتفق عليه صادر عن رئيس الامة وسيدها وسنا وجاء
والمتى امكان وقوعه والعلم به وحجيته وقد اختلف في كل من المواضع الثلثة وركانة حجيته تمنع التعرض لهم
وسبب حجيته فلا بد من التعريف وهو اشتماله على قول الامام المعصوم ع الذي لا يقول الا عن وحي الهي
ليس سبب حجيته انضمام اقوال الامة واجتماعها كما يقول الى لفوه حيث احتالوا في اطفاء نور الله
فجعلوا اجتماع اقوال الامة حجة واجب الاتباع كالقرآن والحديث وادلتهم بعد تمامها لا تدل على مطلوبهم
فالاجماع عندنا ليس امرا غير السنة **البحث الثاني** الاجماع يطلق على معنيين احدهما اتفاق جمع على امر

بسم الله الرحمن الرحيم

من نقط

يقطع بان احد المجمعين هو المعصوم عم ولكن لا يتميز شخصه وهذا القسم من الاجماع مما لا يكاد يتحقق لان الامام عم
قبل الغيبة كان ظاهرا مشهورا عند الشيعة في كل عصر يعرفه كل منهم وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل
هذا الاتفاق وما يق من انه اذا وقع اجماع علماء الوعيد على الباطل يجب على الامام ان يظهر ويباحثهم
حتى يردهم الى الحق لئلا يظل الناس فهو مما لا ينبغي ان يصغى اليه لان جل الاحكام بل كلها معطل كالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر واقامة الحدود وغير ذلك ومع ذلك فهو لا يظهر والفرض اجماعهم انما يوجب
ضلالة الناس اذا كان وجب الاتباع بدون العلم بدخول الامام فيهم وليس كذلك كما عرفت وثانيهما
اتفاق جماعة على الامر لا يقطع بدخول الامام عم فيهم بل قد يقطع بخروجه عنهم الا ان هؤلاء المجمعين كانوا
ممن لا يجوز العقل اجماعهم على الافتاء من دون سماعهم لتلك الفتوى عن قدونهم وامامهم عم وعدم
ذلك التجويز لا يتم الا بعد التتبع عن احوال هؤلاء المجمعين والاطلاع على لقوبهم ودياشهم فهو مختلف باعتبار
خصوص المجمعين فقد يحصل باثنين بل بواحد وقد لا يحصل بعشرة بل بعشرين **البحث الثالث** الحق امكان الاطلاع
على الاجماع بالمعنى الثاني من غير حجية النقل في زمان وقوع الغيبة لا حين انقراض الكتب المعتمدة
والاصول الاربعمائة المتداولة كزمان المحقق والعلامة وما قبلهما ولكنه بعيد اما امكانه فلان كتب
اصحاب الائمة كانت موجودة مشهورة كفتاوى المتفقهة المتاخرين عندنا وفتاويهم كانت مودعة
في كتبهم فقد يحصل العلم بقول الامام عم اذا حصل العلم بفتاوى عدة منهم كزرارة ومحمد بن مسلم و
الفضيل وابي بصير المرادي ومن يحذو حذوهم وانكار ذلك مكابرة واصحاب الائمة عم كانت لهم
فتاوى مشهورة قد نقل بعضها المتاخرون وكما نقل رئيس المحدثين فتاوى الفضل شاذان ويونس بن
عبد الرحمن وغيرهما في كتاب الميراث من الفقيه وغيره وكذا الكليني في الكافي ونقل الشيخ في التهذيب في باب
الخلع فتيا جعفر بن سماعة والحسن بن سماعة وعلي بن رباط وابن حذيفة وعلي بن الحسين وفي باب عدة
النساء مذهب الحسن بن سماعة وعلي بن ابراهيم بن هاشم وجعفر بن سماعة ومعوية بن الحكيم وغيرهم
وفي باب ميراث المجوس اختلاف ائمة الحديث وعلمهم وفي باب المرتد والمرتدة فتوى جميل بن دراج

البحث الثاني

وغير ذلك مما يطلع عليه بعد التتبع واما بعده فلان من تتبع احوال ائمة الحديث يحصل له العلم العادي بانهم اذا سمعوا
شيئا عن الامام ع يسندونه اليه ولا يقتصرون على مجرد فتواهم وما يسندونه الى الامام ع في الفروع من الامور
المهمة المعتمدة نقلة الحديث كالطريق الثلثة سيما فيما يحتاج فيه الى نقل الاجماع فحينئذ يشكل الاعتماد على الاجماعات
المنقولة سيما في غير العبادات وسيما اذا لم يكن فتاوى اصحاب الائمة فيه معلوما ولم يكن ورد فيه نص اصلا نعم لا
يبعد جواز الاعتماد على الاجماع في مادة ورد فيها نصوص مخالفة لذلك الاجماع اذا علم عدم غفلتهم عن هذه
النصوص وتواترها عندهم فان من هذا الاجماع المخالف لتلك النصوص يحصل العلم بوصول دليل يقطع للعذر
اليهم لكنه بعيد الوقوع اذ الغالب في تحقق النص بل النصوص الموافقة الفقه للاجماع **البحث الرابع** الحق التوقف
في الاجماع المنقول بخبر الواحد لما عرفت ولاختلاف الاصطلاحات في الاجماع فان الظ من حال القدماء كالسيد والشيخ
وغيرهما اطلاق الاجماع على ما هو المصطلح عند العامة من اتفاق الفرقة الغير المبدعة ولو في زمان الغيبة على امر وح
فكيف الوثوق بالاجماعات الواقعة في كلامهم وزعم بعض علمائنا في زمان الغيبة اذا اتفقوا على امر وكانوا مطمئنين
يجب على الامام ع ان يظهر لهم ولو بنحو لا يعرفونه ويباحث معهم حتى يردهم الى الحق وبطلان هذا مما لا يحتاج الى
البيان بعد ملاحظة تعطل اكثر الاحكام والامور **الفصل الثالث** في السنة وفيه ابحاث **الاول** السنة هي قول النبي ص
والامام ع او فعلهما او تقريرهما على وجه ولما كان المهم منها هو القول فلنتكلم فيه ويسمى حديثا وخبرا والخبر ينقسم
الى متواتر واحاد والمتواتر هو خبر جماعة بلغوا في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطئهم على الكذب كالمخبرين عن
وجود مكة واسكندر وغيرهما والظاهر قلة خبر المتواتر باللفظ في زماننا فلنسكت عنه وخبر الواحد هو ما لم يفد العلم
باعتبار كثرة المخبرين وقد يفيد العلم بالقرائن وهو ضروري والكفار مكابرة ظاهرة **البحث الثاني** اختلف
العلماء في حجية خبر الواحد العادي عن قرائن القطع فالاكثر من علمائنا الباحثين في الاصول على انه ليس بحجة كالسيد
وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس وهو الظ من ابن بابويه في كتاب الغيبة والظ من كلام المحقق بل الشيخ
الفقيه بل نحن لم نجد قائلا صريحا بحجية خبر الواحد ممن تقدم على العلامة والسيد يدعي الاجماع من الشيعة على انكاره
كالقياس من غير فرق بينهما ولكن الحق انه حجة كما اختاره المتاخرون منا وجمهور العامة لوجوه الاول انا نقطع

ببقاء

ببقاء التكاليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم والحج والمتاجر والانكحة
ونحوها مع ان جل اجزائها وشرايطها وموانعها وما يتعلق بها انما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث يقطع بخروج
حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد وانكر ذلك فقد انكر باللسان وقلبه
مطمئن بالايمان الثاني انا نقطع بعمل اصحاب الائمة ع وغيرهم ممن عاصرهم باخبار الاحاد بحيث لم يبق للمتتبع
شك في ذلك ونقطع بعلم الائمة ع بذلك والعادة قاضية بوجوب تواتر المنع عن الائمة ع لو كان
العمل بها في الشريعة ممنوعا مع انه لم ينقل عنهم ع خبر واحد بالمنع بل ظ كثير من الاخبار جواز العمل بها
كما ستقف عليه عن قريب انشاء الله وتؤيده اطباق العلماء على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء
بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود وقال العلامة في نهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا
في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة ع والاصوليين منهم كابي جعفر الطوسي وغيره
واتفقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم والحق انه لا يظهر من كلام
الشيخ انه يعمل بخبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للقطع نعم هو قسم القرائن وذكر فيها امور الا
يمكن اثبات قطعيتها الثالث ظواهر الروايات وهي كثيرة منها ما رواه الكليني بسنده عن المفضل
بن عمر قال قال لي ابو عبد الله ع اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك
فانه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه الا بكتبهم فان ظاهرها جواز العمل بما في الكتب من الاخبار
وهي احاد فان تواترها واحتفافها بالقرائن المفيدة للقطع بعيد جدا ومنها ما رواه في الصحيح عن محمد
بن الحسن بن ابي خالد شيولة قال قلت لابي جعفر الثاني ع جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن ابي جعفر
وابي عبد الله ع وكانت التقية شديدة وكتموا كتبهم فلم نر روا عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا
فقال حدثوا بها فانها حق ومنها ما رواه في الصحيح الثقة عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن
موسى ع قال قلت اصلحك الله نجتمع فنتذاكر ما عندنا فلم يرد علينا شيء الا وعندنا فيه شيء
مسطور فقال ما انعم الله علينا بكم ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا

الى بعض وعندنا بالشبهة فنقيس على احسنه فقال وما لكم والقياس انما هلك من هلك قبلكم بالقياس ثم قال
اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فهاوا وهوى بيده الى فيه الحديث وفيه تقرير منه ص
في العمل والفتوى بالكتاب مع انه غالبا يكون من قبيل اخبار الاحاد ومنها ما رواه في الصحيح عن عبد الله
بن ابي يعفور قال سئلت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به
قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم به اولى
به وظ ان السائل سئل عن اخبار الاحاد اقلد دخل للوثوق بالراوي وعدمه في القطعي من الاخبار
ونحوها الاخبار الواردة في حكم اختلاف الاخبار كما سيجيء في اخر الكتاب انشاء الله تع وهي تدل على حجية
الخبر الواحد بشرط اعتضاده بالقرآن او سنة الرسول ص ونحوها ما رواه في الموثق عن عبد الله بن بكير عن رجل
عن ابي جعفر ع انه قال واذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا
به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى نستبين لكم ومنها الروايات الواردة في الامر بابلاغ الحديث
الى الناس مثل ما رواه في الصحيح عن خثيمة قال قال لي ابو جعفر ع ابلغ شيعتنا انه لا يقل ما عند الله
الا هين وابلغ شيعتنا ان اعظم الناس حسرة يوم القيمة من وصف عدلا ثم يخالفه الى غيره اذ لا شك
في عمومها بعدم انحصارها الى حد القطع وقد يحتج على هذا المطلب بالايات كقوله تع فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون حيث يدل
على وجوب الحذر بانذار الطائفة من الفرقة وهي تصدق على واحد كالفرقة على الثلثة فيفيد وجوب
اتباع قول الواحد وهو المط وقوله تع ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا
على ما فعلتم نادمين حيث يدل بمفهومه على انتفاء التبين والتثبت عند خبر العدل فاما اراد ولا
او القبول والاول يوجب كون العدل اسوء حالا من الفاسق وهو بط فيكون الحق هو الثاني وهو
المطلوب والاولى ترك الاستدلال بهذه الايات فانه يرد على الاستدلال بالاولى ان
المتبادر من الطائفة الزيادة على الاثنين فالظ ان المراد بالفرقة ممن ذكره الله تع اهل كل حشم حشم

وقريه حرية

وقريه قريه والقول على تقدير خروج واحد من كل ثلثة فالمطلوب يكون عدد المخبرين عدد التواتر لان الغالب
في الاحشام والقرى الكثرة العظيمة ويندر توطن ثلثة انفس من الرجال والنساء والصبيان في موضع
لا يكون معهم رابع بل عاشر والقول يحتمل كون الانذار بطريق الفتوى بمعنى الروايات ولا نزاع لاحد
في قبوله ويسمونه فتوى المجتهد والقول الاطلاق الانذار على نقل روايات الاحكام الشرعية غير
متعارف فيحتمل كون المراد التخويف على ترك او فعل ما ثبت بطريق القطع وهذا مما يتاثر
النفس لسماعه ويحصل به للنفس خوف يوجب اهتمامه بالواجبات وترك المحرمات وان لم
يكن خبر الواحد حجة والقول يحتمل ان يقال ان الخبر الواحد المشتمل على الانذار حجة لقضاء العقل بمثل
هذه الاحتياطات دون غيره ولا اجماع على عدم الفصل غير معلوم والقول يحتمل ان يكون ضمير ليتفقهوا
راجعا الى الباقي من الفرقة مع العالم دون من نفر منهم وغير ذلك من الاعتراضات وعلى الاية
الثانية بانه استدلال بمفهوم القضية على اصل علمي وحاله معلوم والقول الاية واردة في شخص خاص
وذكر فاسق انما هو لاعلام الصحابة بفسق ذلك الشخص الخاص وتبيين حاله لا لانتفاء هذا الحكم عند انتفاء
هذا الوصف احتج المنكرون بان العمل بخبر الواحد اتباع للظن وقول على الله بغير علم وهو غير جائز
اما الصغرى فلان خبر الواحد لا يفيد العلم والقول النزاع انما هو فيما لا يفيده وانما غايته ان يفيد
الظن واما الكبرى فللايات الكثيرة كقوله تعالى في مقام الذم ان يتبعون الا الظن وان الظن
لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى ان هم الا يظنون وقوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا ونحو ذلك
وقوله تعالى في الايات الكثيرة وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم والجواب اولا بمنع الصغرى فان اتباع الظن هو ان يكون مناط العمل هو الظن من حيث هو
وههنا ليس كذلك وانما مناط العمل هو كلام اصحاب العصمة المنقول عنهم واخبارهم بالطرق
الوحي الالهي بشرط عدم المخالفة للكتاب والسنة وعدم المعارضة ونحو ذلك على ما سيأتي سواء
افاد الظن او لا وعلى تقدير القول باشتراط حجية العمل به بافادة الظن القول لا يلزم كون مناط العمل

هو الظن بل هو الخبر الخاص المشترط بالظن ولذا لو حصل الظن بحكم شرعي لا من دليل شرعي لا يجوز العمل به اتفاقا
بل ومن غير نا الفرق بين اتباع الظن واتباع الخبر الخاص بشرط الظن فلا تغفل والفرق فان العمل
بخبر الواحد انما هو اتباع للدليل القطعي الدال على حجية خبر الواحد فهو اتباع للقطع وثانيا بمنع الكبرى فان
سياق الايات يقتضي اختصاصها باصول الدين والفرق فان المطلق يقيد والعام يخصص اذا وجد
الدليل ونحن قد دللنا على حجية خبر الواحد **البحث الثالث** للعمل بخبر الواحد في هذا الزمان شرائط يجمعها وجود
في الكتب المعتمدة للشيعة كالكافي والفقيه والتهذيب ونحوها مع عمل جمع منهم به من غير رد ظاهر ولا
معارضة بما هو اقوى منه سواء كان الراوي عدلا اولا وسواء كانت الرواية مسندة صحيحة او حسنة
او موثقة او ضعيفة بحسب الاصطلاح او مرسلة او مرفوعة او موقوفة او منقطعة او منفصلة او معضلة
او منكرة او معللة او مضطربة او مدرجة او معلقة او مشهورة او غريبة او عزيزة او مسلسلة او مقطوعة
الى غير ذلك من الاصطلاحات والقوة تكون باعتبار العدالة والورع والشهرة وعمل الاكثر
ونحو ذلك مما سيجيء التنبيه عليه انشاء الله تعالى **البحث الرابع** تعرف عدالة الراوي في هذا الزمان وماضاهاه وكذا
العدلية وورعه واورعيته بتزكية العدل المشهور وقد انحصر المزكي في الشيخ الطوسي والكشي والنجاشي
وابن الغضائري وابن طاوس والعلامة ومحمد بن شهر اشوب وابن داود وربما يوجد التزكية
والجرح لغيرهم الفرق في كتب الحديث كالفقيه والكافي وغيرهما والظاهر الاكتفاء في الواحد في الجرح و
التعديل ولو لم يذكر والسبب والا لم يوجد خبر صحيح بالاصطلاح المشهور وسيجيء فيه مزيد تحقيق ومع
تعارض الجرح والتعديل فيقدم الجرح لانه يحصل به الجمع بينهما والظاهر الترجيح بالقرائن ان امكن والا
فالتوقف وبقي ههنا مباحث اخر تركناها لقلة فائدتها كمباحث المطلق والمقيد والمجمل والمبين
والناسخ والمنسوخ ومباحث المنطوق والمفهوم سيجيء ما يعتمد به منها انشاء الله تعالى **الباب الرابع**
في الادلة العقلية وتحقيق ما يعتمد عليه منها ههنا وما لا يعتمد عليه وهي اقسام **الاول** ما يستقل بحكمه العقل
كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك كذا ذكره المحقق في المعتبر

والشهيد

والشهيد في الذكرى وغيرهما وحجية هذه الطريقة مبنية على الحسن والقبح العقليين والحق ثبوتهما لقضاء
الضرورة به في الجملة ولكن في اثبات الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة الشرعيين بهما نظر وتامل و
الواجب العقلي ما يستحق فاعله الثواب والمدح وتاركه الذم والشرعي ما يستحق فاعله الثواب وتاركه
العقاب وعكسه الحرام فيهما ووجه النظر امور الاول ان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ظاهر
في ان العقاب لا يكون الا بعد البعثة فلا وجوب ولا تحريم الا هو مستفاد من الرسول ص فان قلت
يجوز ان يستحق العقاب ولكن لا يعاقبه الله تعالى الا بعد بيان الرسل الغير فيتعاضد العقل والنقل لطفا
منه تعالى قلت ظ ان الواجب شرعا مثلا ما يجوز المكلف عقاب على تركه فلا يتصور وجوب شرعي مؤكد
الجزم بسبب اخبار الله تعالى بعدم العقاب بل لا يكون ح الا الوجوب العقلي **الثاني** ما ورد من الاخبار
كما رواه الكليني عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن
حمزة الطيار عن ابي عبد الله ع قال قال لي اكتب فاملى علي ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما
اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام
الحديث والتطبيق كما مر والغير قد نقل تواتر الاخبار بانه لم يتعلق باحد تكليف الا بعد بعث الرسل
ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وبانه على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسد
وبانه لا يخلي زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم والظ منها حصر العلم
بهما في ذلك وبان اهل الفترة واشباههم معذورون ويكون تكليفهم يوم الحشر والغير
قد ورد كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي رواه ابن بابويه في الفقيه في تجويز القنوت بالفارسية فيفهم
دخول غير المنصوص في المباح **الثالث** ما عليه اصحابنا والمعتزلة من ان التكليف فيما يستقل
به العقل لطف والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع
نص لعدم اللطف فيه ح والغير العقل يحكم بانه يبعد من الله تعالى وكون بعض احكامه الى مجرد ادراك
العقول مع شدة اختلافها في الادراكات والاحكام من غير انضباط بنص وشرع فانه يوجب

الثاني

اهل الفترة هم الذين كانوا في زمن
الخالي من المعصوم ع

الثالث

الاختلافات والنزاع مع ان رفعه من اجدى الفوائد في ارسال الرسل ونصب الاوصياء عم فعلى
ما ذكر يشكل التعلق بهذه الطريقة في هذه اثبات الاحكام الشرعية الغير المنصوصة لكون الظ
انه لا يكاد يوجد شيء يندرج في هذه الطريقة الا وهو منصوص من الشرع فقائدة هذه الخلاف نادر
والله اعلم الخ الرابع ما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر قال نبي الاسلام عم خمسة
اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف
ولاية ولي الله فواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل
الايمان والحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة وهذه الاخبار انما يدل على ان الاحكام العقلية توقيف
على الشرع وكانه هو الحق للنصوص المطلقة الدالة على تعذيب الكفار بشركهم وكفرهم الشاملة لاهل
الفترة وغيرهم فلو كان المعارف الفطرية موقوفة على الشرع من حيث الوجوب لم يثبت تعذيب الوثني
من اهل الفترة فان قلت الواجب العقلي هو ما يكون تاركه مذموما عند كل عاقل وحكيم والحرام العقلي
ما يكون فاعله مذموما كذلك فالحرام العقلي منه لا بد وان يكون مكروها وممقوتا لله تعالى وليس الحرام
الشرعي الا ذلك لان فاعل فعل هو مكروه عند الله ممقوت له تعالى مستحق لعقابه ضرورة قلت الحرام
الشرعي ما يجوز المكلف العقاب عليه ولا يكفي مجرد الاستحقاق وان علم انتفاءه لسبب ما كما جاء
بذلك وايضا بذاته استلزام المكروهية عند الله تعالى لاستحقاقه عقابه محل نظر ومنع فان قلت فاذا كان
الامر على ما ذكرت فلم لم يحكم بعدم حجية هذه الطريقة على البيت بل حكمت بحجيتها مع التامل المشعر
بالشك والتردد قلت وجه التردد تمامر ومن ان اخباره تعالى بنفي التعذيب فيما هو مذموم ومكروه
عنده اغواء منه تعالى للمكلف على هذا المذموم وهو قبيح ونقض للغرض وح لا يكون ما يندرج في هذه
الطريقة مندرجا في قوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وح فيبقى الكلام في صحة الملازمة المذكورة
وعدمها وقد قال السيد المرتضى ره في الذريعة واما حد المحظور فهو القبيح الذي قد اعلم المكلف او دله على
ذلك من حاله وذهب الفاضل الزركشي في شرح جمع الجوامع الى ان الحسن والقبح ذاتيان

والوجوب

والوجوب والحرمة شرعيان وانه لا ملازمة بينهما فقال تنبيهات الاول ان المعتزلة لا ينكرون ان الله
تعالى هو الشارع للاحكام انما يقولون ان العقل يدرك ان الله تعالى شرع احكام الافعال بحسب ما يظهر
من مصالحها ومفاسدها فهما عندهم مؤديان الى العلم بالحكم الشرعي والحكم الشرعي تابع لهما لا عينهما
فما كان حسنا جوزه الشرع وما كان قبيحا منعه فصار عند المعتزلة حكمان احدهما عقلي والاخر شرعي
تابع له فبان انهم لا يقولون انه بمعنى العقاب والثواب ليس لشرعي اصلا خلافا لما يوهمه
ظاهر عبارة المص وغيره الثاني ما اختصر عليه المص من حكايته قولهم هو المشهور وتوسط قوم فقالوا
قبحها ثابت بالعقل والعقاب يتوقف على الشرع وهو الذي ذكره السعد على الزنجاني من
اصحابنا والوجوب من الحنابلة الحنفية نصا وهو المنصور لقوته من حيث الفطرة وايات القرآن
المجيد وسلامته من الوهن والتناقض فنهما امران الاول ادراك العقل حسن الاشياء و
قبحها والثاني ان ذلك كاف في الثواب والعقاب وان لم يرد شرع ولا ملازمة بين
الامرين بدليل وما كان ربك مهلك القرى بظلم اي بقبح فعلهم واهلها غافلون اي لم يأتهم الرسل
والشرائع ومثله ولولا ان تصيبهم مصيبة بما قدمت ايديهم اي من القبائح فيقولوا لولا ارسلت
الينا رسولا انتهى كلام الزركشي وليس الغرض من نقل هذا الكلام الاحتجاج به بل التنبيه على ان الملازمة
المذكورة مما قد تكلم عليه جماعة من اهل البحث والنظر واعلم ان المحقق الطوسي ره ذكر في بعض تصانيفه
ان القبيح العقلي ما ينفر الحكيم منه وينسب فاعله الى السفه وقال بعض المتاخرين من اصحابنا لا يتم
قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي يبطل الحسن والقبح الذاتيين لانا نقول ههنا مسئلتان
الاولى الحسن والقبح الذاتيان والاخرى الوجوب والحرمة الذاتيان والذي يلزم من ذلك
بطلان الثانية لا الاولى وبينهما بون بعيد الا ترى ان كثيرا من القبائح العقلية ليس بحرام في الشريعة
وبعضه ليس بواجب انتهى وفي اخر كلامه نظير ظاهر وقال سيد المرتضى ايضا في الذريعة في اثبات اباحة
ما لم يرد به شرع بعد ادعاء انتفاء المضرة العاجلة واما المضرة الاجلة فهي العقاب وانما يعلم

حكي ان نفي ان في وجه النظر ان الكلام فيما يستقل به العقل وفي وجوه التي يحكمها العقل فيستقل
او يجوز ان ان يكون في القبيح العقلي ليس بحرام في الشريعة بل مكروه ايضا فيها ايضا
مقتضيه للفعل لو ادركها العقل لما حكم بقبحها ولذا في تصفيه فعله عدم استقلال العقل
فيها م

انتفاء ذلك لفقد السمع الذي يجب ان يرد به لو كان ثابتا لان الله تعالى لابد ان يعلمنا ما علينا من المقدار
الاجلية التي هي العقاب الذي يقتضيه قبح العقل فاذا فقدنا هذا الاعلام قطعنا على انتفاء المضرة الاجلية
اليقين القسم الثاني استصحاب حال العقل اي الحالة السابقة وهي عدم شغل الذمة عند عدم دليل
او امارة والتمسك به بان يقال ان الذمة لم تكن مشغولة بهذا الحكم في الزمان السابق او الحالة الاولى
فلو تكون مشغولة في الزمان اللاحق او الحالة الاخرى وهذا انما يصح اذا لم يتجدد ما يوجب شغل الذمة القسم الثالث
في الزمان الثاني ووجه الحجية ح ظ اذ التكليف بالشيء مع عدم الاعلام به تكليف الغافل وتكليف
بما لا يطاق ويدل عليه الاخبار اليقين كما سيجيء مع ما فيه اصالة النفي وهي البراءة الاصلية قال المحقق الحلي ره
اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدعي حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه
بالبراءة الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا
يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين الاولى انه لا دلالة عليه شرعا بان يضبط طرق الاستدلالات الشرعية
ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل
لانه لو لم تكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كان
عليه دلالة غير تلك الادلة لما كان ادلة الشرع منحصرة فيها لكن بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند
هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى كلامه في كتاب الاصول ولا يخفى ان بيان هاتين المقدمتين محالا سبيل
اليه الا فيما يعم به البلوى الاول وهو عدم السبيل الى البيان فيما لا يعم به البلوى فلان جل احكامنا معشر الشيعة
بل كلها متلقاة من الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين وظاهر انهم عم لم يتمكنوا من اظهار جميع الاحكام
وانما اظهروه لم يتمكنوا من اظهاره على ما هو عليه في نفس الامر للتقية على انفسهم وعلى شيعتهم من الهام الظلمة
والحدة للكفرة الفجرة نعم هذا انما يتم عند المخالفين القائلين بان النبي ص اظهر كلما جاء به عند اصحابه وتوفرت
الدواعي على اخذه ونشره ولم يقع بعده ص فتنة اوجبت اخفاء بعضه ويجوز خلو بعض الوقائع عن الحكم
الشرعي فح اذا تتبع الفقيه ولم يجد دليلا على واقعة علم انتفاء الحكم الشرعي فيها في نفس الامر وهذا عند نا باطل

لان النبي

عليه

نعم الله

نعم الله

لان النبي ص اودع كلما جاء به عند عترته الطاهرين ص مما يحتاج الناس اليه الى يوم القيمة ولم تخل واقعة
عن حكم حتى ارش الخدش كما نطق به النصوص وامر الناس بسؤالهم والرد اليهم وعلى هذا فكيف يعلم من انتفاء
الدليل انتفاء الحكم في نفس الامر نعم يعلم عدم تكليف المكلف اذا لم يجد الدليل بعد التتبع بما في نفس الامر
لانه تكليف بما لا يطاق ويدل عليه الاخبار الكثيرة روى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه في بحث جواز
القنوت بالفارسية عن الصادق ع قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وفي باب الاستظافة من كتاب التوحيد
في الصحيح عن حريز بن عبد الله عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في
الخلق ما لم ينطقوا بشفة وهذا الحديث مذكور في اوايل من لا يحضره الفقيه الفقيه ولا يخفى ان ما نحن فيه مما قيل
ما لا يعلمون وذكر في باب التعريف والبيان حدثنا احمد بن محمد بن يحيى العطار ره عن احمد بن محمد بن عيسى
عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله ع قال ما احجب الله
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وهذه الرواية في الكافي في باب حجج الله على خلقه وروى ابن بابويه الفقيه
بسنده عن حفص بن غياث القاضي قال قال ابو عبد الله ع من عمل بما علم كفي ما لم يعمل بعلم وفي النوادر
من المعيشة من الكافي بسنده عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال كل شيء فيه حرام وحلال
فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وبمعناه رواية اخرى عنه ع الفقيه ونقل عن كتاب
المحاسن للبرقي انه روى عن ابيه عن درست بن ابي منصور عن محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن ع اذا
جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فهاووضع يده على فيه فقلت فلم ذلك قال لان رسول الله ص
الى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون اليه الى يوم القيمة وقد يوهم منافات هذه الروايات
للروايات السابقة والحق عدمها لانها محمولة على تعيين الحكم الواقعي او على عدم الافتاء وان جاز العمل
لنفسه فتامل وفي كتاب التوحيد لرئيس المحدثين ابن بابويه حدثنا ابي ره قال حدثنا عبد الله بن جعفر الحميري
عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحجال عن ثعلبة بن ميمون عن عبد الاعلى بن اعين قال سئلت ابا عبد الله

ان منع سواء كان عن العقل او عن الشرع حتى يشمل الواجب فتامل م

اي رفع المؤاخذة عن عدم فعل ما لا يطيقون حتى يكون على سياق النظائر م

اي رفع المؤاخذة عن النظرة مثلا ان يقع هذا الرجل في وهذه الامور وقد يرفع عنها حتى يكون على سياق النظائر م

عمن لا يعرف شيئا هل عليه شيء ام لا قال لا واما الثاني وهو السبيل الى بيان المقدمتين المذكورتين وامكانه فيما
يعم به البلوى كنجاسة ارض الحمام ونجاسة الغسالة ووجوب قصد السورة المعينة عند البسملة ووجوب
نية الخروج ونحو ذلك فالحق امكان بيان المقدمتين المذكورتين فان المحدث الماهر اذا تتبع الاحاديث
المروية عنهم عم في مسئلة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لاشتهر لعموم البلوى بها ولم يظفر بحديث يدل على ذلك
الحكم يحصل له الظن بعدمه لان جماعة من العلماء اربعة الاف منهم فلانة الصادق عم كما نقله في المعتبر كانوا
ملازمين لاستفتاءه عم في مدة تزيد على ثلثمائة سنة وكان جمعهم وهم الائمة اظهار الدين عندهم وتاليفهم كما سمعونه
منهم والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان بناء الاستدلال في القسم الثاني على انتفاء الحكم في الزمان السابق و
اجراؤه في اللاحق بالاستصحاب فيرد عليه ما يرد على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي ولهذا اعترضت الشيعة
على الحنفية بان قولكم بالاستصحاب في نفي الحكم الشرعي دون نفسه تحكم وبناؤه في هذا القسم على انتفاء الدليل
على ثبوت الحكم في الحال سواء وجد في السابق او لا نعم لما اعتبر في القسم الثاني عدم العلم بتجدد ما يوجب ثبوت
الحكم في الزمان اللاحق بعد العلم المعتبر في الحكم ببراءة الذمة كان موضع يصح فيه الاستدلال بالقسم الثاني يصح بهذه
القسم ايضا فلذا لم يفرق جماعة بينهما وعدوهما واحدا واعلم ان الشهيد الثاني ره ذكر في تمهيد القواعد ان
الاصل يطلق على معان **الاول** الدليل ومنه قولهم الاصل في الكلام حقيقته **الثاني** الاستصحاب ومنه
قولهم اذا تعارض الاصل والظاهر فالاصل مقدم الا في مواضع كما ذكره الشهيد الاول ره في القواعد وفي القواعد
الثالث القاعدة ومنه قولهم لنا اصل وقولهم الاصل في البيع اللزوم والاصل في تصرفات المسلم الصحة
اي للقاعدة التي وضع عليها البيع بالذات وحكم المسلم بالذات اللزوم في بيعه والصحة في تصرفاته لان وضع
البيع شرعا لنقل مال كل من المتبايعين الى الاخر والمراد بالراجح ما يترجح اذا خلا الشيء ونفسه مثلا اذا
خلا الكلام ونفسه يحمل المخاطب على المعنى الحقيقي لانه راجح ح والمراد من الاصل في قولهم الاصل براءة
الذمة هذا المعنى واما قولهم الاصل في كل ممكن حدوثه فيمكن حمله على الحالة الراجحة حتى يكون من القسم الثاني
ويمكن حمله على الحالة السابقة حتى يكون من القسم الثالث اذا عرفت هذا فالاصل بالمعنى الاول

في هذه المسئلة الكتاب والسنة الثاني
الراجح ومنه قولهم الاصل ح

ثالث

لانك في حجيته وكذا بالمعنى الثاني اذا كان في براءة الذمة مع عدم المخرج عنه او كان الرجحان من نص شرعي و
بالمعنى الثالث يجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى واما بالمعنى الرابع اي القاعدة فان كانت تلك القاعدة
مستفادة من نص شرعي او اجماع كذلك فالظاهر انه حجة والا فلا فقولهم الاصل في الاشياء الطهارة اصل مستفاد من
الشرع لان الطاهر هو ما يصح ملابسته في الصلوة اختيارا والنجاسة ما حرم استعماله في الصلوة والا عذبه للاستعذار
او للتوسل الى الفرار والتعريفان عن الشهيد الاول في قواعده والشارع لما امر بالصلوة مستقبلا طاهرا ساتر العورة
يحصل هذه الماهية باي فرد كان والبدن متلطخ باي شيء كان وكذا الثوب متلطخ باي شيء كان فاذا اخرج
بعض الاشياء وهو النجاسة بقي الباقي على عدم مانعيته من الصلوة وتحقق الصلوة معه وهو المعنى الطهارة فتكون
طهارة الاشياء مستفادة من الامر بالصلوة مع الستر ساكتا عما عدا النجاسة اذا كان في البدن او
الثوب وكذا قولهم الاصل في الاشياء الحل كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان ما ظاهر في العموم وكذا يفهم
عموم انواع الانتفاع ايضا فانه لو كان المراد اباحة انتفاع خاص معين غير معلوم للمكلفين لم يكن هناك
امتنان اذ العقل يحكم بوجوب اجتناب ما تساوى فيه احتمال النفع والمضرة وايضا يدل عليه قوله تعالى
حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله وقوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات
جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات الاية وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كلوا مما في الارض
حلالا طيبا وقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير
بل في هذه الاية اشعار بان اباحة الاشياء مركوزة في العقول قبل الشرع لانها في صورة الاستدلال
على الحل بعد وجدان التحريم الا للاشياء الخاصة فتدبر وكذا قولهم الاصل في الافعال الاباحة لما مر من قوله
كل شيء حتى يرد فيه نهي وما بعده من الاخبار الكثيرة المذكورة في هذا القسم واعلم ايضا ان ههنا قسما من
الاصل كثيرا ما يستعمله الفقهاء وهو اصالة عدم الشيء واصالة عدم تقدم الحادث بل هما قسمان والتحقيق
ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف لا على
اثبات الحكم الشرعي ولهذا لم يذكره الاصوليون في الادلة الشرعية وهذا يشترك فيه جميع اقسام الاصل المذكورة

مثلا اذا كان اصالة براءة الذمة مستلزمة لشغل الذمة عن جهة اخرى فح لا يصح الاستدلال بها كما اذا علم نجاسة
احد الانائين مثلا بعينه واشتبه بالاخرة فان الاستدلال باصالة عدم وجوب الاجتناب من احدهما بعينه لو صح
لستلزم وجوب الاجتناب من الاخر وكذا في الثوبين المشتبه طاهرهما بنجسهما والزوجة المشتبهة بالاجنبية
والحلال المشتبه بالحرام المحصور ونحو ذلك وكذا اصالة العدم كان يقال الاصل عدم نجاسة هذا الماء وهذا
الثوب فلا يجب الاجتناب عنه لا اذا كان شاغلا للذمة كان يقال الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل
عدم بلوغه كرا فيجب الاجتناب عنه وكذا في اصالة عدم تقدم الحادث فيصح ان يقال في الماء الذي وجد فيه
نجاسة بعد الاستعمال ولم يعلم هل وقعت النجاسة قبل الاستعمال او بعده الاصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب
غسل ما لاقى ذلك الماء قبل رؤية النجاسة ولا يصح اذا كان شاغلا للذمة كما اذا استعملنا ماء ثم ظهر
ان ذلك الماء كان قبل ذلك في وقت نجسا ثم طهر بالقاء كر عليه دفعة ولم يعلم ان الاستعمال هل كان قبل
تطهيره او بعده فلا يصح ان يقال الاصل عدم تقدم تطهيره فيجب اعادة غسل ما لاقى ذلك الماء في ذلك
الاستعمال لانه اثبات حكم بلا دليل فان حجية الاصل في النفي باعتبار قبح تكليف الغافل ووجوب اعلام
المكلف بالتكليف فلذا يحكم ببراءة الذمة عند عدم الدليل فلو ثبت حكم شرعي بالاصل يلزم اثبات
حكم من غير دليل وهو باطل اجماعا فان قلت لم لا يكون اللازم فيما يدل عليه دليل التوقف لما روى
الشيخ السعيد قطب الدين الراوندي عن ابن بابويه قال اخبرنا ابي قال اخبرنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد
عن محمد بن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان
على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وفي الكافي في باب
اختلاف الحديث في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه
في امر كلاهما يرويه احدهما يامره باخذه والاخر ينهاه كيف يصنع قال قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة
حتى يلقاه وفي رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وفي اخر حديث عمر بن حنظلة طلحة عن الصادق ع
قال قال رسول الله ص حلال وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن

اخذ

اخذ بالشهادة ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وفي اخره ايضا بعد بيان وجوه الترجيح في الخبرين المتخالفين
قال فاذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وفي
باب النهي عن القول بغير علم بسنده عن ابي عبد الله ع قال اتقوا عن خصلتين فيهما هلك الرجال اتقوا ان
تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبد الله ع اياك وخصلتين
ففيهما هلك ايان ان تفتي الناس برائك او تدين بما لا تعلم وبمضمونها روايات اخر مذكورة في هذا الباب والذي
بعده او يكون الحكم ح العمل بالاحتياط لما رواه الشيخ في يب عن علي بن سندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن
الحجاج قال سئلت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء عليهما ام على كل واحد منهما جزاء
فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سالني عن ذلك فلم
ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسالوا عنه وتعلموا والامر بالاحتياط
يدل على عدم جواز العمل بالبراءة الاصلية والا لقال فعليكم بالعمل بالبراءة الاصلية وروى ايضا في
بحث المواقيت عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال
كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاع واستر عنا الشمس وترفع فوقنا
الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي ح وافطر ان كتب صائما او انتظر حتى تذهب
الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي كذلك انتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك
ولا يخفى انه صريح في طلب الاحتياط ونقل عن محمد بن جمهور اللحاتي في كتاب غوالي اللئالي
انه قال روى العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سئلت الباقر فقلت تعارض
عندك يا تي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين
اصحابك ودع الشاذ النادر الى ان قال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف
الاحتياط الحديث قلت الجواب اما عن ادلة التوقف فاولا بمنع ان ما لم يدل عليه دليل ولم يرد
ولم يبلغنا فيه نص شرعي داخل في الشبهة اذ ادلة التوقف واردة فيما ورد فيه من الشرع نصان

متعارضان فاطلاق غير المنصوص به قياس نعم ان قلنا بالقياس ايضا لانتفاء الجامع بين الاصل
والفرع وثانيا بان قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وما حجب الله تعالى علمه عن العباد فهو
موضوع عنهم وغير ذلك من الاخبار التي مر بعضها اخرج ما لا نص فيه عن حكم الشبهة على تقدير تسليم
شمول احاديث التوقف له وكونه شبهة وثالثا بان الاخبار الدالة على التوقف عند تعارض
الامارتين معارضة بما دل على التخيير عند التعارض كما لا يخفى فعن تعيين وجوب التوقف في الشبهة
المذكورة الى نظر فلم ورابعا بان المحرم ما يجب اجتنابه وهذه الاخبار كالصريحة في ان الشبهة
ليست من المحرمات فلا يكون اجتنابها واجبا بل لما كانت مما فيه تجنب ويفضي الى ارتكاب الحرام
فيكون اجتنابها مستحبا وارتكابها مكروها ولهذا وقع طلب ارتكاب ترك ارتكاب الشبهة
في هذه الروايات بطريق النصيحة والموعظة لا بطريق صيغة النهي الظ في الالزام فتدبر واما عن ادلة
الاحتياط فعن الرواية الاولى اولا بمنع انه من قبيل ما نحن فيه لان باصابة الصيد علم اشتغال
ذمة كل من الرجلين فيجب العلم ببرائة الذمة ولا يحصل الا بجزاء تام من كل منهما فلا يجوز التمسك
فيه باصالة براءة الذمة البراءة والى اصل انه اذا قطع باشتغال الذمة بشيء ويكون له فردان يا احدهما
يحصل البراءة قطعا وبالاخر يشك في حصول براءة الذمة فانه ح لا اعلم خلافا في وجوب الاتيان
بما يحصل به يقين براءة الذمة لقولهم ع لا يرفع اليقين الا مثله وغير ذلك وعن تجويز التمسك
بالاصل فيما لا نقطع باشتغال الذمة وهذا ظ وثانيا بتسليم عدم جواز العمل بالاصل مع التمكن من
الرد الى الائمة ع والسؤال عنهم ع لان العمل بالاصل مع حضورهم والتمكن من سؤالهم بمنزلة
العمل بالاصل في هذا الزمان من دون التفحص والتفتيش عن النص هل هو متحقق ام لا وهو غير جائز با
لاجماع وعن الرواية الثانية اولا بمثل الاول عن الاولى فان اشتغال الذمة بالصلوة معلوم ولا يحصل
يقين البراءة الا بالتخيير لتاخير حتى يذهب الحمرة وثانيا بان الظ من قوله ع اذا رأيت لكنه الاستحباب
لا الوجوب وح يكون دالا على حصول البراءة بالتقديم اليقين وعن الرواية الثالثة بعد الاغماض عن

سنده

سنده فاولا بانه ليس من قبيل ما نحن فيه لانه منصوص ولكن ورد فيه نصان متعارضان فالمرجع
المنصوص به قياس كما مر ثانيا بانه معارض للاخبار الدالة على التخيير وجواز العمل بكل من الخبرين وثالثا بانه
معارض للاخبار الدالة على التوقف لان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم اخر من الاحكام
الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب وحكم اخر ما عدا التحريم كما هو مورد التوقف
والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى وغفل ورابعا باحتمال ان يكون المراد
بالاخذ بما فيه الحائطة له ذلك الاخذ بما وافق كتاب الله وترك ما خالف كتاب الله اذ ليس هذا الوجه
من الترجيح مذكورا في هذه الرواية مع انه مذكور في جميع الروايات الواردة في هذا الباب بدلا عن هذا الوجه
المذكور في هذه الرواية وخامسا بامكان الحمل على الاستحباب ويشعر باستحباب الاحتياط في ترك
ما يحتمل التحريم صحيحة عمر بن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم ع قال سئلته عن الرجل يتزوج المرأة
في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد
يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك
محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم
عليه ذلك وذلك ولانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى معذور قال نعم
اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث ولا يخفى انه يظهر من الرواية حدية على
الاحتياط مع العلم بالتحريم في العدة والجهل بانها في عدة ويظهر منها حال انه معذور في تركه
هذا الاحتياط مع العلم بالتحريم في العدة والجهل بانها في عدة واعلم ان جواز التمسك
باصالة براءة الذمة وباصالة العدم وباصالة عدم تقدم الحادث شروطا احدها ما مر من
عدم استلزامه لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى وثانيها ان لا يتضرر بسبب التمسك به
مسلم او غيره في حكمه مثلا اذا فتح قفص الطاير فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا
فهرب دابته فضلت او نحو ذلك فانه ح لا يصح التمسك ببراءة الذمة بل ينبغي للمفتي التوقف

ولعل هذا فيه اشعار باستحباب الاحتياط ح

احدها

وثانيها

عن الافتاء ح ولصاحب الواقعة الصلح اذا لم يكن منصوصا خاص او عام لاحتمال اندراج مثل هذه
الصور في قوله ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وفيما يدل على حكم من اتلف مالا لغيره اذ نفي
الضرر غير محمول على نفي حقيقته لانه غير منتفي بل الظ ان المراد به نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والحاصل
ان فيه في مثل هذه الصور لا يحصل العلم بل ولا الظن بان الواقعة غير منصوصة وقد عرفت ان
شرط التمسك بالاصل فقدان النص بل تحصيل القطع ح بتعلق حكم شرعي بالضرر ولكن لا يعلم
انه مجرد التقرير او الضمان او هما معا فينتفي للضرار ان يحصل العلم براءة ذمته بالصلح وللمفتي الكف عن
تعيين حكم لان جواز التمسك باصالة براءة الذمة والى ان هذه غير معلوم وقد روى البرقي في كتاب
المحاسن عن ابيه عن درست بن ابي منصور عن محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا
واذا جاءكم ما لا تعلمون فهاووضع يده على فيه فقلت ولم ذاك قال لان رسول الله صلى الله عليه وآله اتى الناس
بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون اليه من بعده الى يوم القيمة فان قلت هذه الرواية كما تدل على حكم
ما اذا حصل الضرر يدل على غيره ايضا قلت لا نم فانا ندعي انه ليس داخلا فيما لا تعلمون فان قبح تكليف
الغافل معلوم وموضوعية ما يجب علمه عن العباد معلوم واباحة ما لم يرد فيه نهي معلوم للاخبار المذكورة
واما في صورة الضرر فكون التكليف ح تكليف غير الغافل معلوم اذ الضار يعلم انه صار سببا لاتلاف
مال محترم واشتغال الذمة في الحكم ح مما هو مركوز في الطبايع وكذا الكلام في كونه مما يجب علمه عن
العباد ومما لم يرد فيه نهي **وثالثها** ان لا يكون الامر المتمسك فيه بالاصل جزء عبادة مركبة فلا يجوز التمسك
به لو وقع الاختلاف في صلوة هل هي ركعتان او اكثر او اقل في نفي الزائد وعلى هذا القياس بل كل نص
بين فيه اجزاء ذلك المركب كان والا على عدم جزئية ما لم يذكر فيه فيكون نفي ذلك المختلف فيه ح منصوصا
لا معلوما بالاصل كما لا يخفى ثم اعلم ان جماعة من الفقهاء كثيرا ما يستعملون الاصل المحمول عليه العدم و
التامل يظهر رجوعه الى ادعاء اصالة الوجود كما قالوا الاصل عدم تداخل الاسباب يعني اذا تحقق
امارتان لشيء فالاصل عدم الاكتفاء بفعل ذلك الشيء مرة واحدة بل يلزم فعله متعددا بحسب تعدد سببه

وكذا

وكذا كثيرا ما يستعملون لفظ الاصل في مواضع لا يرجع الى الاصل المذكور انه حجة ولا الى القاعدة المستفادة
من الشرع والشهيد الاول في القواعد استعمل لفظ الاصل في مواضع منها صحيح ومنها لا نظير له وجه قال الاصل
عدم اجزاء كل من الواجب والندب عن الاخر وقال الاصل ان النية فعل المكلف ولا اثر لنية غيره وقال
الاصل عدم بلوغ الماء كرا وقال قد يتعارض الاصلان كدخول المأموم في صلوة وشك هل كان الامام راكعا
او رافعا ولكن يؤيد الثاني بالاحتياط وقال الاصل صحة البيع وقال الاصل عدم القبض الصحيح يعني
وقال الاصل عدم معرفة المشتري بصفة المبيع وقال قد يتعارض الاصل والظاهر وقال الاصل عدم صحة
العقد وقال الاصل السلامة من العلة وقال الاصل في اللفظ الحمل على الحقيقة الواحدة وقال الاصل في الكلام
الحقيقة وقال الاصل يقتضي قصر الحكم على مدلول اللفظ وانه لا يسري الى غير مدلوله وقال الاصل عدم تحمل الانسان
عن غيره ما لم يأذن له وقال الاصل ان كل واحد لا يملك اجبار غيره وقال الاصل في الاحكام التابعة
لمسميات ارتباطه بحصول تمام المسمى وقال الاصل عدم تداخل الاسباب وقال الاصل عدم تداخل
الاسباب وقال الاصل في البيع اللزوم وقال الاصل في العقود الحلول وقال الاصل في الميراث النسبي
التولد وفي السببي الانضمام بالعتق وقال الاصل في هبات المستحبة ان يكون مستحبة لامتناع زيادة الوصف
على الاصل وفي الاكثر اخرج من مواضع من الاصل الذي ذكرناه بعد ما احطت بشرائط العمل بالاصل
تمكن من معرفة الصحيح منها من غيره بعد اطلاعك في الجملة على الفروع الفقهية مثلا قوله الاصل في البيع
اللزوم ليس له وجه لان خيار المجلس مما يعم اقسام البيع وهكذا والغرض من نقل جملة من مواضع استعمال
الاصل ان تمتحن نفسك في المعرفة ليستحذ ذهنك وتحقيق الاصل على هذا الوجه مما لا تجده في غير هذه الرسالة
والله اعلم **القسم الرابع** الاخذ بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر كما يقول بعض الاصحاب في عين الذمية
نصف قيمتها ويقول الاخر ربع قيمتها فيقول المستدل ثبت الربع اجماعا فيبقى الزائد نظرا الى
البراءة الاصلية وعد صاحب المعتبر هذا القسم من البراءة الاصلية وذكر في الذكرى انه راجع اليها واطلق
انه قسم من اقسام اصالة البراءة ولا وجه لعده قسما على حدة الا في الترتيب اه اورد كل ما عدّ في ادلة العقل

اول التنبيه بهذا المستدل ان يقول ان الاقل ان كان مطلوبا مستقلا
فيوخذ به ويثبت الاكثر بالاصل لكونه نفي التكليف كالدين وان
كان غير مستقل فحيث الاتيان بالاكثر لتحصيل البراءة وكذا اذا شك انه
مستقل ام لا لان مشغول الذمة اليقينية يستدعي البراءة اليقينية كالعدم في الجملة
وكذا اذا كان مستقلا من وجه وغير مستقل من وجه اخر كالدية فانها من حيث
الدين وان كان الاقل مستقلا لكنه من حيث الدية قد تبرأ
عفى عنه

ثم اذكر ما هو الحق فيما فيه واعلم ان التمسك بهذا القسم لا يكاد يصح الا ان يعلم تحقق اجماع شرعي او دليل اخر على ثبوت
الاقل والا فشغل الذمة معلوم فيجب تحصيل براءة الذمة ولا تعلم بالاقل وقد عرفت ما في حجية الاصل اذا كان من هذا
القبيل **القسم الخامس** التمسك بعدم الدليل فيقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه قال في المعتبر وهذا الصحيح فيما
علم انه لو كان هناك لظفر به اما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة وكلامه في غاية
الجودة ففيما يعم به البلوى يمكن التمسك بهذه الطريقة واما في غيره فيحتاج الى المقدمتين المذكورتين ولا يتم الا
ببيانهما مع استحالته عندنا لما عرفت فلا نعيده قال في الذكرى ومرجع هذا القسم الى اصالة البراءة والظاهر ان
الفقهاء يستدلون بهذه الطريقة على نفي الحكم الواقعي وباصالة البراءة على عدم تعلق التكليف وان كان
هناك حكم في نفس الامر فلذا عدا قسمين واختلف العامة في ان عدم المدرك هل هو مدرك شرعي لعدم
الحكم اولا وقد عرفت ما مر خلية الحال والحق عندنا انه لا يوجد واقعة الا وله مدرك شرعي ببركات ائمة الهدى
عم ولا اقل من اندراجه فيما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وكل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وفي اخبار
التوقف وغير ذلك مما مر فلا تغفل **القسم السادس** استصحاب حال الشرع وهو التمسك بثبوت ما ثبت في
وقت او طال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال فيقال ان الامر الفلاني قد كان ويعلم
عدمه وكل ما هو كذلك فهو باق وقد اختلف فيه العامة بينهم ففقهاء الشافعية اخذوا واختاره منا العلامة
ره ونسب اختياره الى الشيخ المفيد اقدس سره وسيجيء وانكره المرتضى والاكثر حجية المثبتين ان ما تحقق وجوده ولم يظن
طرو مزيل له فانه يحصل الظن ببقائه وبانه ثبت الاجماع على اعتباره في بعض المسائل فيكون حجة وفيه
انه بناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت والمسائل التي ذكروها ليس مما نحن فيه كما ستطلع عليه
وحجة الشافعيين ان الاحكام الشرعية لا تثبت الا بالادلة المنصوصة من قبل الشارع والاستصحاب ليس منها
والتحقيق المقام لا بد من ايراد كلام يتضح به حقيقة الحال فنقول الاحكام الشرعية تنقسم الى ستة اقسام الاول
والثاني الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب والثالث والرابع الاقتضائية
المطلوب فيها الكف والترك وهي الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة

والتوقف

والسادس الاحكام الوضعية كالحكم على الشيء بانه سبب لامر او شرط له او مانع منه والمصنف ثقة يمنع ان الخطاب
الوضعي داخل في الحكم الشرعي مما لا يضر فيما نحن بصدده اذا عرف هذا فاذا ورد امر بطلب شيء فلا يخ اما ان
يكون موقتا او لا وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك
الامر فالتمسك ح في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت في الزمان الاول حتى يكون استصحابا
وهو ظ وعلى الثاني اليقين لك ان قلنا بافادة الامر التكرار والا فذمة المكلف مشغولة حتى ياتي به في اي زمان كان
ونسبة اجزاء الزمان اليه نسبة واحدة في كونه اداء في كل جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور او لا والتوهم بان
الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير مخفي على المتامل فهذا اليقين ليس من الاستصحاب
في شيء ولا يمكن ان يقال بان اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وفيه من الاستصحاب فان هذا لم يقل به احد
ولا يجوز اجماعا وكذا الكلام في النهي بل هو اولى لعدم توهم الاستصحاب فيه لان مطلقه يفيد التكرار والتحريم
اليقين لك فالاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب واما الاحكام
الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته
والزلزلة لصلوتها والايجاب والقبول لاباحة التصرفات والاستمتاعات في الملك والنكاح وفيه
لتحريم ام الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلوة الى غير ذلك فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب
هل هي على الاطلاق كما في الايجاب والقبول فان سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق مزيل وكذا
الزلزلة او في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتا وكالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون
السبب وقتا للحكم فان السببية في هذه الاشياء على نحو اخر فانها اسباب للحكم في اوقات معينة وجميع
ذلك ليس الا من الاستصحاب في شيء من اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت في جزء
اخر بل نسبة السبب في اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة وكذا الكلام في الشرط والمانع فظهر مما مر
ان الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية اعني الاسباب والشرائط والموانع للاحكام
الخمسة من حيث انها كذلك ووقوعه في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة

اذا زال تغيره من قبل نفسه بانه يجب الاجتناب منه في الصلوة لوجوبه قبل زوال تغيره فان مرجعه الى ان
النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فيكون كك بعده ويقال في المتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة ان صلوته
كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده اي كان مكلفا ومامورا بالصلوة بتيممه قبله فان مرجعه الى انه كان
متطهرا قبل وجدان الماء فكذا بعده والطهارة من الشروط فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب
لان العلم بوجود السبب او الشرط او المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت فالذي
يقتضيه النظر بدون ملاحظة الروايات انه اذا علم تحقق العلامة الوضعية تعلق الحكم بالمكلف واذا زال ذلك العلم
بطروء شك بل وظن الفيا يتوقف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت اولا الا ان الظ من الاخبار انه اذا علم وجود شيء
فانه يحكم به حتى يعلم زواله روى زرارة في الصحيح عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء توجب
الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين
والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام
حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكن ينقضه بيقين
اخر فان اليقين والشك عام او مطلق ينصرف الى العموم في مثل هذه المواضع بل صرح السادة الرضي بان
الجنس المعرف باللام او الاضافة للعموم وادرجه ابن ابي جمهور في المختصر في الفاظ العموم من غير نقل خلاف فيه ثم
ذكر الفاظا اختلف في عمومها ومع التنزل عن ذلك فالظ هنا العموم فانه ع استدل على ان الوضوء يقين
لا ينقض الا بشك النوم بقوله ولا تنقض اليقين ابدا بالشك ولو لحاظ مراده انه لا تنقض يقين الوضوء ابدا بشك
النوم كان هينا للمقدمة الاولى فقانون الاستدلال يقتضي ان يكون على ما والفرض ان حمل المعرف باللام
هنا على العهد يحتاج الى قرينة مانعة عن الحمل على الجنس وليست متحققة قال الرضي في اوايل بحث المعرفة
والنكرة فكل اسم دخله اللام لا يكون فيه علامة كونه بعضا من كل فينظر ذلك الاسم فان لم يكن معه قرينة
حالية او مقالية دالة على انه بعض مجهول من كل كقرينة الشرى الدالة على ان المشترى بعض في قولك اشترى
اللحم ولا دلالة على انه بعض معين كما في قوله تعالى واحد على النار هدى فهي اللام التي جيء بها للتعريف اللفظي

113

والاسم المحلى باللام بها لاستغراق الجنس ثم شرع في الاستدلال على وجوب غسله الاستغراق ثم قال فيما هذا
قوله ص الماء طاهر اي كل الماء والنوم حدث اي كل النوم اذ ليس في الكلام قرينة البعضية لا مطلقة ولا معينة
ثم ذكر قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا اي الا كل واحد منهم وقال العلامة التفتازاني في
المطول في بحث تعريف المسند اليه باللام اللفظ اذا دل بالحقيقة باعتبار وجوده في الخارج فاما ان
يكون لجميع الافراد او لبعضها اولا واسطة بينهما في الخارج فاذا لم يكن للبعضية لعدم دليلها وجب ان يكون
للجميع واما هذا ينظر صاحب الكشاف حيث قال يطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق كما ذكر في قوله تعالى ان
الانسان لفي خسر انه للجنس وقال في قوله تعالى ان الله يحب المحسنين ان اللام للجنس فيتناول كل محسن ولا يخفى ان
قوله لعدم دليلها صريح في ان لام الجنس على البعض يحتاج الى الدليل دون حمله على الجميع ثم لا يخفى ان التعيين
والشك مما لا يمكن اجتماعهما في وقت واحد فالمراد انه اذا تعين وجود امر يجب الحكم بوجوده الى ان
يتحقق يقين اخر يعارضه وصحيحة اخرى لزرارة ايضا وفي اخرها قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن
ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال
لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ولكن
قد علمت انه قد اصابه ولم ار اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انها قد اصابها حتى تكون
على يقين من طهارتك تمام الحديث وههنا الفقرة لا يمكن حمل اليقين على يقين طهارة الثوب والشك على
الشك في نجاسة الثوب بلا معارض اصلا لما مر وفي الكافي في باب السهو في الفجر والمغرب والجمعة
في الصحيح عن زرارة عن احدهما ع قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام اثنين وقد احرز ثنتين قال
يركع ركعتين الى ان قال ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما
بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات
ودلالته على العموم غير خفية وفي التهذيب عن بكير قال قال لي ابو عبد الله ع اذا استيقنت انك قد
توضات فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت وروى عمار في الموثق عن ابي عبد الله

قال كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك وروى عبد الله بن سنان في
الصحيح قال سئل رجل ابا عبد الله ع وانا حاضر انا اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل الخنزير
فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه قال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك قد اعرته
اياه وهو طاهر ولم تستيقن نجاسته فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وروى حريز في الصحيح
قال سئلت ابا جعفر ع عن الجبن والجبن نجده في ارض المشركين بالروم انا كله فقال اما ما علمت
انه قد خلطه الحرام فلا تأكل واما ما لا تعلم فكل حتى تعلم انه حرام وروى عبد الله بن سنان في الصحيح قال
قال ابو عبد الله ع كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه و
روى مسعدة بن صدقة في الموثق عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم
انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب تكون قد اشتريته وهو سرقة او المملوك
عندك ولعله حر او باع نفسه او خدع فبيع او قهرا او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء
كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة وروى بعده طرق عن الصادق ع كل ماء طاهر حتى
تستيقن انه قذر لا يقال هذه الاخبار لا تصلح الا لتدل على حجية الاستصحاب في مواضع مخصوصة
فلا تدل على حجيته على الاطلاق لانا نقول الحال على ما ذكرت من ان ورودها في موارد مخصوصة الا
ان العقل يحكم في بعض الاخبار الدالة على حجيته مطلقا ومن حكم الشارع به في مواضع مخصوصة كثيرة
فكما يستصحب الملك وجواز الشهادة بحق يعلم الرضاع والنباء على الاستصحاب في بقاء الليل
والنهار وعدم جواز قسمة تركة الغائب ولو مضى زمان يظن عدم بقائه وعدم تزويج زوجاته وجواز
عتق الابق من الكفارة الى غير ذلك مما يحصى كثرة بان الحكم في خصوص هذه المواضع بالبناء على الحالة
السابقة ليس لخصوص هذه المواضع بل لان اليقين لا يرفعه الا يقين مثله وينبغي ان يعلم ان
للعمل بالاستصحاب شروط **الاولى** ان لا يكون هناك دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت
اولا في الوقت الثاني فتعين العمل بذلك الدليل اجماعا **الثانية** ان لا يحدث في الوقت الثاني امر

الاولى
الثانية

يوجب

يوجب انتفاء الحكم الاول فالعامل بالاستصحاب ينبغي له غاية الملاحظة في هذه الشروط مثلا في مسئلة من
دخل في الصلوة بالتيمم ثم وجد الماء في اثناء الصلوة ينبغي للقائل بالبناء بتيممه واتمام الصلوة للاستصحاب
ملاحظة النص الدال على ان التمكن من استعمال الماء ناقض للتيمم بل هو مطلق او عام بحيث يشمل هذه الصورة
اولا فان كان الاول فلا يجوز العمل بالاستصحاب لانه ح يرجع الى فقد الشرط الاول لا حقيقة
والا فيصح التمسك به وفي مسئلة من طلق زوجته المرضعة ثم تزوجت بعد العدة بزوج اخر وحملت
ولم ينقطع بعد لبنها فالحكم بان اللبن للزوج الاول للاستصحاب كما فعله المحقق في الشرايع وغيره جو
على ملاحظة ما دل على ان لبن المرأة هي الحامل الذي حملت منه بل يشمل هذه الصورة اولا فعلى الاول لا يصح الاستصحاب
لانه اما ان يتعين الحكم بالثاني او يصير من قبيل تعادل الامارتين فيحتاج الى الترجيح وعلى الثاني يصح الثالث
ان لا يكون هناك استصحاب اخر معارض له يوجب نفي الحكم الاول في الثاني مثلا في مسئلة الجلد المطروح
قد استدل جماعة على نجاسته باستصحاب عدم الذبح فان في وقت حيوة ذلك الحيوان يصدق عليه انه غير
مذبوح ولم يعلم زوال عدم المذبوحية لاحتمال الموت حتف انفه فيكون نجسا لان الطهارة ح لا يمكن الا مع
الذبح فان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب طهارة الجلد الثابتة في حال حيوته اذ لم يعلم زوالها
لاحتمال الذبح وباستصحاب عدم الموت حتف انفه او نحوه الثابت اولا كعدم المذبوحية واستدل بعض اخر
على النجاسة بان للذبح اسبابا حادثة والاصل عدم الحادث فيكون نجسا وقد عرفت انه ان اصل العدم
انما يصح بشروط منها ان لا يكون مثبتا لحكم شرعي مع انه معارض انما يصح باصالة عدم اسباب الموت
الرابع ان يكون الحكم الشرعي المترتب على الامر الوضعي المستصحب ثابتا في الوقت الاول اذ
ثبوت الحكم في الوقت الثاني فرع لثبوت الحكم في الاول فاذا لم يثبت في الزمان الاول فكيف يمكن اثباته
في الزمان الثاني مثلا باستصحاب المذبوحية في المسئلة المذكورة لا يجوز الحكم بالنجاسة لان النجاسة
لم تكن ثابتة في الوقت الاول وهو وقت الحيوة والسر فيه ان عدم مذبوحية لازم لامرين الحيوة فالموت
حتف انفه والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو بل ملزومه الثاني اعني الموت فعدم

المذبوحية لازم اعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحية العارض للحيوة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف
انفه والمعلوم ثبوته في الزمان الاول هو الاول لا الثاني وظ انه غير باق في الوقت الثاني ففي الحقيقة يخرج
مثل هذه الصورة عن الاستصحاب اذ شرط بقاء الموضوع وعدمه ههنا معلوم وليس المتمسك بهذا الاستصحاب الا
مثل من تمسك على وجود عمرو في الدار في الوقت الثاني باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار في
الوقت الاول وفساده واضح غني عن البيان **الخامسة** ان لا يكون هناك استصحاب آخر في امر يلزم لعدم
المستصحب مثلا اذا ثبت في الشرع ان الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسة المايع القليل الواقع
ذلك الحيوان فيه لا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء ولا نجاسة الحيوان في مسئلة من رمى صيدا فغاب عنه ثم
وجد في ماء قليل يمكن استناد موته الى الرمي والى الماء وانكر بعض الاصحاب ثبوت هذا التلازم وحكم بطهارة الماء
نجاسة الصيد وطهارة الماء ولكن عرفت سابقا ان طهارة الاشياء ليست بالاستصحاب في وقت بل بالاصل بمعنى
القاعدة المستفادة من الشرع وكذا النجاسة قبل ثبوت الرافع الشرعي لان الحكم وقع في الاخبار في بيان تطهير
النجس بالغسل في الثوب والبدن والاناء واعادة الصلوة قبله وهو صريح في بقاء النجاسة الى حين الغسل فيكون
بقاء النجاسة الى حين الغسل مدلولا للاخبار فلا يكون بالاستصحاب وكذا وقع الامر باهراق الماء القليل النجس والنهي
الظاهر في الدوام عن التوضي والشرب عن الماء النجس وهو كالصريح في استمرار النجاسة وورد الامر في حق المربية
للصبي بغسل قميصها في اليوم مرة وورد النهي عن الصلوة في الثوب المشتري من النصارى قبل غسله وتعجبه ص في
صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع حين سئله عن الارض والسطح يصيبه البول او ما اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف
يطهر من غير ماء الى غير ذلك مما يدل على بقاء النجاسة واذا كان بقاء النجاسة الى حين المطهر الشرعي منصوصا عن الروايات
فكيف يمكن القول بانه بالاستصحاب ففي بعض الامثلة المذكورة في شرائط الاستصحاب قد انضم اليه امر آخر
من الادلة وهو الاصل بمعنى القاعدة فامثلة للتوضيح وقد يمكن اشتراط شروط اخر غير ما ذكرنا لكن الجميع في الحقيقة ترجع
الى انتفاء المعارض وعدم العلم والظن بالانتفاء قال المحقق الاسترابادي في الفوائد المكية بعد ايراد الاخبار الدالة
على الاستصحاب المذكورة لا يخفى هذه القاعدة يقتضي جواز العمل باستصحاب احكام الله تعالى كما ذهب اليه المفيد

والعلامة

والعلامة من اصحابنا والشافعية قاطبة وتقتضي بطلان قول اكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به لانا نقول
هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الاصوليين والفقهاء وقد اجبنا عنها في الفوائد المدنية تارة بما يلخصه
ان صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر الدقيق والتحقيق راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع
حال من حالاته يجري في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها ومن المعلوم انه اذا
تبدل قيد موضوع المسئلة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسئلتين فالذي سموه استصحابا راجع بالحقيقة
الى اجراء حكم الى موضوع اخر يتحد معه بالذات ويغايره بالقيد والصفات ومن المعلوم عند الحكيم ان هذا
المعنى غير معتبر شرعا وان القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له وتارة بان استصحاب الحكم الشرعي والاصل اي
الحالة التي اذا خلي ونفسه كان عليها انما يعمل بها ما لم يظهر مخرج عنها وقد ظهر في محل النزاع بيان ذلك انه تواترت الاخبار
عنهم عم بان كل ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة ورد فيه خطاب وحكم حتى ارش الخدش وكثير ما ورد مخزون عند اهل العلم
فعلم انه ورد في محل النزاع احكام نحن لا نعلمها بعينها وتواترت الاخبار عنهم عم بحصر المسائل في ثلث امور بين رشده
امر بين غيه اي مقطوع به لا ريب فيه وما ليس هذا ولا ذاك وبوجوب التوقف في الثالث انتهى كلامه بالفاظه
ولا يخفى عليك ضعف هذين الجوابين اما الاول فلانه ظ ان مورد الروايات لعدم نقض الشك لليقين انما
هو اذا تغير وصف الموضوع بان يعرض له امر يجوز العقل دفعه كالخفقة والخفقتين للوضوء وظن اصابة
النجاسة لطهارة الثوب في لبس الذي الثوب ونحو ذلك فان سلم تبدل وصف الموضوع في هذه
المواضع يكون الاخبار المذكورة حجة عليه والا فنحن لا نتمسك بالاستصحاب الا فيما علم وجود امر في وقت وتجدد
في وقت اخر امر يجوز العقل ان يكون رافعا للاول لا فيما ترتب حكم على امر موصوف بصفة بحيث يكون الحكم
مترتبا على المركب من الموصوف والصفة جميعا ثم زالت الصفة في الوقت الثاني فانا لا نحكم ببقاء ذلك
الحكم في الوقت الثاني وهو ظ واما الثاني فلانا لا نسلم انه داخل في الشبهة بل هو داخل في البين رشده لان الاخبار
ناطقة بان الحكم السابق باق الى ان يعلم زواله ولا يزول بسبب الشك وهذا اظهر وقال الفاضل في الفوائد المدنية
في اغلاط المتاخرين من الفقهاء ومن جملتها ان كثيرا منهم زعموا ان قوله لا ينقض يقينا بالشك ابدا وانما ينقضه

الذكر

بيقين اخر جائز في نفس الحكم به تعم ومن جملتها ان بعضهم توهم ان قوله عم كل شيء طاهر حتى تستيقن انه قذر يعم صورة
الجهل بحكم الله تعم فاذا لم تعلم ان نطفة الغنم طاهرة او نجسة فحكم بطهارتها ومن المعلوم ان مرادهم عم ان كل صنف فيه طاهر
وفيه نجس كالدم والبول واللحم والماء واللبن والجبن مما لم تميز الشيء بين فرديه بعلامة فهو لك حلال طاهر حتى تعلم انه نجس
وكذلك كل صنف فيه حلال وحرام مما لم تميز الشيء بين فرديه بعلامة فهو لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه فتدعه انتهى كلامه
ولا يخفى عليك ما في كلامه فان قوله عم كل شيء طاهر حتى تستيقن انه قذر عام شامل لما اذا كان الجهل بوصول النجاسة
او بانه في الشرع هل هو طاهر او نجس مع ان الاول يستلزم الثاني للجاهل فان المسلم اذا اعار ثوبه للذمي
الذي يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ثم رده عليه فهو جاهل بان مثل هذا الثوب الذي هو نطفة النجاسة هل هو
مما يجب التنزه عنه في الصلوة وغيرها مما يشترط بالطهارة اولا فهو جاهل بالحكم الشرعي مع انه عم قرر في الجواب
قاعدة كلية بان ما لم يعلم نجاسته فهو طاهر والفرق بين الجاهل بحكم الله تعالى اذا كان تابعا للجهل بوصول النجاسة
اليه وعينه اذا لم يكن كك كالجهل بنجاسة نطفة الغنم مما يمكن اقامة دليل عليه والفقه قد عرفت مما مر في العلم
الثالث ان الطهارة في جميع ما لم يظهر مخرج عنها قاعدة مستفادة من الشرع والفقه فرقه بين نطفة
الغنم وبين البول والدم واللحم وغيرها بحكم ظ كان النطفة الفقه منها طاهرة كنطفة غير ذي النفس ومنها نجسة
ومن العجيب حكمه بالطهارة فيما اذا وقع الشك في بول الفرس بل هو طاهر او نجس وحكم بنجاسة نطفة الغنم عند
الشك وكذا الكلام في الحلال والحرام فان قلت قوله عم كل شيء طاهر حتى تستيقن انه قذر ظاهر في جواز البناء
في جميع الاشياء على الطهارة حتى يعلم بالنجاسة من غير فحص المعارض مع البناء على اصل الطهارة في نفس الاحكام في المسائل
الاجتهادية التي يحتاج ترجيحها الى الفحص عن عدم المعارض والفقه على هذا يلزم معذورية من صلى مع البول مثلا
عالما بانه بول غير المأكول اذا جهل نجاسة البول فيجب ان يكون المراد من الحديث معذورية الجاهل باصابة النجاسة
لثوبه او بدنه او نحو ذلك لا معذورية الجاهل بالنجاسة مطلقا قلت اولا بامكان التزام معذورية الجاهل بالنجاسة
مطلقا من غير فحص لهذه الروايات وثانيا بالتزام معذورية الجاهل بالنجاسة مطلقا اذا كان غافلا عن الحكم بالكلية
وعدم معذورية من سمع الحكم مثل نجاسة البول وان لم يصدق به بل ح يلزمه التفحص حتى يظهر له عليه الحكم الواقع

ولو بعد م

ولو بعدم الاطلاع على النجاسة بعد الفحص فان مقتضاه الحكم بالطهارة وثالثها بان ظاهر الحديث وان اقتضى عدم
وجوب الفحص مطلقا الا انه مخصص بما دل على لزوم الفحص عن المعارض في حق المجتهد في نفس الحكم حتى يجوز له الحكم بالطهارة
ورابعها بالتزام لزوم الفحص سواء جهل باصل النجاسة او باصابتها اذا كان من صبا للجهل كلكم الله لانه من قبيل الاجتهاد
فمن علم ان ظن النجاسة لا اعتبار به شرعا لا يلزمه الفحص عن ثوبه هل اصابته النجاسة اولا وقد دل عليه بعض الروايات
ومن لم يعلم ذلك وظن نجاسة ثوبه لا يبعد ان يقال انه يلزمه السؤال ان كان عاميا والفحص عن انه هل ورد
الشرع باجتناب مثل ذلك اولا ان كان مجتهدا واعلم ان الشهيد الاول قال في قواعده البناء على الاصل وهو
استصحاب ما سبق اربعة اقسام احدها استصحاب النفي في الحكم الشرعي الى ان يرد دليل وهو المعبر بالبراءة الاصلية
وثانيها استصحاب حكم العموم الى ورود مخصص وحكم النص الى ورود ناسخ وهو انما يتم بعد استقصاء البحث عن المخصص
والناسخ وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعا كالملك عند ورود سببه وشغل الذمة عند اتلاف مال
او التزام الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع في مواضع النزاع كالقول بالخارج من غير
السبيلين لا ينقض الوضوء للاجماع على انه متطهر قبل هذا الخارج فيستصحب اذ الاصل في كل متحقق دوامه حتى يثبت
معارض والاصل عدمه ومثله قال الشهيد الثاني في كتاب تمهيد القواعد ولا يخفى عليك الحال في القسم الاول
فانه قد مر مفصلا وعرفت ايضا ان الثاني ليس من الاستصحاب واما الثالث فهو من الاستصحاب ولكن الحق عدمه
في قوله الاستصحاب حكم ثبت شرعي وتقييد الثبوت بالشرع غير ظاهر لعموم ادلة الاستصحاب عليه بما مر فتدبر واما
الرابع فيجري فيه ما يجري في الثاني من خروجه عن الاستصحاب ان كان المجمع عليه الثبوت مطلقا والا فلا يجوز الاستصحاب
وما قد يستدل في بعض المسائل بان هذا الحكم ثابت بالاجماع انما هو الى الوقت الخاص فلا دليل عليه فيما بعده فلم
يكن الحكم فيما بعده ثابتا فهو غير منقح فانه يجب التفتيش عن متن الحكم المجمع عليه وهو محدود الى وقت او حال
او هو مطلق غير محدود فان كان الاول فالاستدلال صحيح والا فلا ولا يجري تحقق الخلاف في وقت اذا كان
متن الاجماع غير محدود لانه يصير حجة على المخالف ثم اعلم ان حجية الاستصحاب والعمل به ليس مذهبا للمفيد
والعلامة فقط من اصحابنا بل الظاهر انه مذهب الاكثر فان من تتبع كتب الفروع سيما في ابواب العقود

والايقاعات يظهر ان مرادهم في الاغلب على الاستصحاب هم يشهد بذلك شرح الشرايع لشهيد الثاني
وقد صرح الشهيد الاول في قواعده باختياره في مواضع منها في قاعدة اليقين ونسب الشهيد الثاني
اختياره في تمهيد القواعد الى اكثر المحققين حيث قال قاعدة استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين
وقد يعبر عنه بان الاصل في كل حادث تقديره في اقرب زمان وبان الاصل بقاء ما كان القسم الثاني
التلازم بين الحكمين فانه اذا ثبت تلازم حكمين وتحقق احدهما فانه يدل على تحقق الحكم الاخر والتلازم قد
يكون مستفادا من الشرع كتلازم القصر في الصلوة والافطار في الصوم في السفر المستفاد من قوله ع
اذا افطرت قصرت واذا قصرت افطرت وقد يكون مستفادا من حكم العقل كما يقال ان الامر بالشيء
في وقت معين لا يزيد عليه يستلزم عدم الامر بفعله في ذلك الوقت بعينه والا لزم التكليف
بالايقاع وهو قبيح عقلا مع قطع النظر عن كونه منصوصا ايضا وهذا القسم مما يتوقف حكم العقل
فيه على ورود الخطاب الشرعي ويندرج فيه امور بحسب الظاهر نذكرها ونبين ما هو الحق في كل منها فالاول
مقدمة الواجب وقد وقع الخلاف في ان وجوب الشيء هل يستلزم وجوب مقدمته اي ما يتوقف
عليه ذلك الشيء او لا فقيل بالتلازم مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل به اذا كان المقدمة سببا لا غير وقيل
به اذا كانت شرطا شرعيا لا غير والاول مذهب اكثر القدماء والمحققين ولكن ادلتهم المنقولة مما لا يمكن
التعويل عليها لضعفها كما يقال على تقدير عدم وجوب المقدمة يكون تركها جائزا فاذا تركت فان بقي
التكليف بذي المقدمة حينئذ كان تكليفا بما لا يطاق والا فيلزم خروج الواجب عن كونه واجبا مطلقا وهو محال
وهذا الدليل عمدة ادلتهم وعليه يدور اكثر ادلتهم والجواب ان هذا الواجب لا يخلو اما ان يكون موقتا
او لا وعلى الاول فان تضيق الوقت بحيث لو اتى بالمقدمة لا يمكن الاتيان بذي المقدمة الا فيما بعد وقته
كالحج في المحرم مثلا فمنشأ عدم بقاء التكليف وقوله يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا قلنا نعم يلزم ان
لا يكون الواجب الموقت واجبا بعد وقته ولا نزاع فيه فان الحج مثلا في غير ذي الحجة ليس واجبا فان قلت
نحن نقول من استطاع للحج وترك المشي اليه بغير عذر وطلع عليه هلال ذي الحجة وهو في بلدة بعيدة لا يمكنه

ادراك

ان يتم

اول

ادراك الحج في هذه السنة ان وجب عليه الحج في هذه السنة يلزم تكليفه بالحج عادة والا يلزم خروج الواجب
في وقته عن الوجوب قلت لما كان وقوع الحج في هذه السنة في وقته محالا عادة فالتكليف به ح بصرف
الى التكليف بالقاء فيما بعد وقته فنختار عدم بقاء التكليف ح وليس الا خروج الواجب بعد وقته عن
الوجوب ولا استحالة ح بل تحقق الاثم ح وان كان الوقت متسعا ولم يكن الواجب موقتا فنختار بقاء التكليف
وليس تكليفا بالمحال لانه يمكن الاتيان بالمقدمة بعد على انه يمكن جريان هذا الدليل على تقدير وجوب المقدمة ايضا
اذا تركها المكلف فتم واستدل ابن الحاجب على وجوب الشرط الشرعي بانه لو لم يجب لكان الاتي بالمشروط
فقط اتيا بجميع ما امر به فيجب ان يكون صحيحا فيلزم خروج الشرط الشرعي عن كونه شرطا والجواب منع الشرطية
لان المتاخر عن الشرط لا يتاتى الا بفعل الشرط فليس اتيا بجميع ما امر به على تقدير عدم الاتيان بالشرط
لفوت وصف التاخر في المشروط ح وهذه المسئلة يادلتها من الطرفين مذكورة في كتب الاصوليين كالمعالم
وغيره والمعترض يستظهر من ابي بنين الاتي المتبع بعد الاطلاع على المدح والذم الواردين في الاخبار والايات
القرانية على فعل المقدمة الواجب وتركها يحصل له ظن قوي بوجوب مقدمة الواجب مطلقا واعلم انه
قد يطلق المقدمة على امور يكون الاتيان بالواجب حاصلا في ضمن الاتيان بها وكانه لا خلاف في وجوب هذا
القسم من المقدمة لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الاربع
جهات عند اشتباه القبلة والصلوة في كل من الثوبين عند اشتباه الطاهر بالنجس وغير ذلك
ولما ضعف ادلتهم المذكورة على وجوب مقدمة الواجب طلا فائدة في التعرض لحل المقدمة المندوب
والحرام والمكروه **الثاني** النهي عن الشيء عند الامر بضده الخاص وقد اختلف في ان الامر بالشيء هل يستلزم
النهي عن ضده الخاص اولا بعد الاتفاق على النهي عن الضد العام اي ترك الواجب وادلة الاستلزام ضعيفة
كالا يخفى على من له ادنى تدبر فلا فائدة في ذكرها والحق عدم الاستلزام للاصل ولانه لو كان لكان لتواتر
لانه من الامور العامة البلوى على ما قاله الشهيد الثاني انه لو كان كذلك لم يتحقق اباحة السفر الا لاوحدي الناس
لتفشيه غالبا لتحصيل العلوم الواجبة بل قل ما ينفك الانسان عن شغل الذمة بشيء من الواجبات الغيرية

مع انه على ذلك التقدير موجب لبطلان الصلوة الموسعة في غير اخر وقتها ولبطلان النوافل اليومية وغيرها فلو
كان الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده الخاص لتواتر عنهم عم النهي عن اضداد الواجبات من حيث هي
كذلك والثاني باطل على انه لا ينقل اعادة القوم وبعض المتاخرين غير العبارة في المدعى وقال الامر بالشيء يستلزم
عدم الامر بضده والا لزم التكليف بالمحال فيبطل الضد اذا كان عبادة وفيه ايضا نظر سيكشف سيتلو عليك
فاعلم ان الواجب اما موقت او غير موقت وكل منهما اما مضيق او لا فالاقسام اربعة الموقت الموسع كالظهر
مثلا والموقت المضيق كالصوم وغير الموقت الموسع كالنذر المطلق على المشهور وغيره كما وقته العمر وغير
الموقت المضيق كازالة النجاسة عن المسجد واداء الدين والحج وغيرها من الواجبات الفورية فنقول قوله الامر بالشيء
يستلزم عدم الامر بضده غير صحيح في الواجبين الموسعين مطلقا اذ لا يتوهم فيه انه تكليف بالمحال وهو ظ واما في المضيقين
الموقتين فالمدعى حق الا انه لم يرد في الشرع شيء من هذا القبيل الا ما تضيق بسبب تاخير المكلف كما اذا اخر
المكلف كما اذا اخر المكلف الواجبين الموسعين الى ان يبقى من الوقت بقدر فعل احدهما ولكن لا يخفى
انه ح لا يمكن الاستدلال على بطلان احدهما لتعلق الامر بكل منهما ولا يتفاوت كون احدهما اهم من الاخر بل الحق
ح التخيير وتحقق الاثم ان كان التاخير بسبب تقصيره بل لا يبعد ان يقال بوجوب كل منهما في هذا الوقت ايضا ولا
يلزم التكليف بالمحال لان حتمية فعلهما في هذا الوقت انما هي بالنظر الى ما بعد ذلك الوقت لا بالنظر الى ما قبله لان
نسبة هذا الجزء من الوقت الى هذين الواجبين مثل نسبة اول الوقت ووسطه فكما ان الفعلين الواجبين في اول
الوقت ووسطه متصفان بالوجوب من غير لزوم التكليف بالمحال لا لكون الوجوب راجعا الى التخيير بين
اجزاء الوقت فكذا في اخر الوقت ايضا والحتمية بمعنى عدم جواز التاخير عنه لا يرفع التخيير فيه بالنظر الى ما قبله من اجزاء
الوقت فان قلت اذا قصر المكلف واخر الواجبين الموسعين حتى لا يبقى من وقتهما الا بمقدار فعل احدهما فح ان
وجب كل منهما معا في هذا الوقت يكون تكليفا بالمحال ولا يجدي امكان ايقاعهما قبل هذا الوقت لان الفرض
انه فات قلت وجوبهما في هذا الوقت بالايجاب السابق الذي نسبته الى اول الوقت ووسطه واخره نسبة
واحدة فكما لا يتوهم التكليف بالمحال في الاولين فكذا في الاخر واما في المضيقين الغير الموقتين كازالة النجاسة عن

المسجد

المسجد واداء الدين مثلا اذا تقارنا فنقول اول وقت وجوبهما قبل ان يمضي زمان يمكن فعل احدهما فيه لا يجوز
ان يكون كلاهما واجبا عينيا للزوم التكليف بالمح بل يكون وجوبهما تخييريا ان لم يكن بينهما ترتيب ولا
يمكن الاستدلال على النهي من احدهما بسبب الامر بالاخر لما عرفت تساويا في الاهمية اولا واما اذا مضى من اول
وقت قرن وجوبهما بقدر فعل احدهما ففيه الاحتمالان المذكوران كون وجوبهما في كل جزء من الزمان تخييريا
لكن مع تحقق الاثم على تركه منهما بسبب تقصيره في التاخير مع امكان فعله سابقا وكون وجوبهما
في كل جزء من حيثيا بالنظر الى ما بعده اعني جواز تاخيرهما لا بالنظر الى ما قبله لامكان فعلهما قبله وعلى اي تقدير
فلا يمكن الاستدلال على النهي من احدهما بسبب الامر بالاخر اما على الاول فلان الامر باحدهما على التخيير لا يهما
معا حتى يتوهم التكليف بالمح لكن مع تحقق الاثم بترك ما تركه لتقصيره بتاخيره واما على الثاني فلما عرفت
فتذكر واما في الموسع مطلقا والوقت المضيق فقد يتوهم ان هذا الوقت المضيق لما صار متعينا لوقوع هذا الواجب
المضيق فيه خرج ان يكون وقتا لهذا الواجب الموسع فلم يتحقق الامر فيه بالواجب الموسع فاذا فعل فيه
يكون باطلا وفيه بحث لان خروجه عن وقتية الموسع ممنوع فان قلت فما الفائدة في جعل هذا الوقت المضيق الذي ليس
الا بقدر الواجب المضيق وقتا له على التعيين وللموسع على التخيير قلت الفائدة فيه انه لو عصى المكلف وترك
فيه الواجب المضيق ولكن اتى بالموسع يكون مؤديا للموسع غير فائت له وكذا الكلام في الموسع مطلقا والمضيق
الغير الموقت اذا عرفت هذا عرفت ان القول بان الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده غير صحيح الا في المضيقين
الموقتين واما فيه فهو صحيح لكن لم يقع من هذا القبيل شيء في الشرع ولو وقع يكون محمولا على الواجب التخييري
فلا يمكن الاستدلال فيه القيم على بطلان احدهما ثم نقول وهل الامر بالشيء يستلزم عدم طلب ضده على طريق
الاستحباب اولا الاظهر عدم الاستلزام فيه ايضا وتظهر الفائدة فيمن صلى نافلة الزوال في وقت الكسوف قبل
صلوة الكسوف بحيث يفوته الفرض فان قلنا بالاستلزام يكون النافلة باطلة ويحتاج الى الاعادة والا
فلا والحق الثاني اذ لا تناقض في ايجاب عبادة في وقت خاص واستحباب اخرى فيه بعينه ولا شك في صحة
التصريح به من غير توهم تناقض بان يقول اوجبت عليك الفعل الفلاني في الوقت الفلاني وندبت

عليك الفعل الفلاني في هذا الوقت بعينه بحيث لو عصيت وتركت الفعل الذي اوجبته عليك فيه واثبت
بما ندبت عليك فيه كنت مذموما لتركك الواجب وممدوحا لفعلك المندوب ولو كان وجوب الشيء
في وقت منافيا للاستحباب اخر فيه لكان هذا الكلام مشتملا على التناقض مع انه ليس كذلك ضرورة ولا
يجري هذا في الواجبين الموسعين المضيقين لانه لا يمكن للمكلف بهما الخلاص الا من الاثم على هذا التقدير بخلاف
ما نحن فيه لانه يمكنه ترك النافلة فان قلت اذا علم الشارع ان فعل هذه النافلة مما لا ينفك عن العصيان يقبح
منه طلبها قلت الموجب للعصيان هو ارادة ترك الواجب واستحباب هذه النافلة انما هو على تقدير تحقق
هذه الارادة فكانه قال ان اخترت ارادة هذا الواجب فلا اطلب منك شيئا غيره وان اخترت عدم
فعل هذا الواجب فقد عصيت ولكن ح اطلب منك هذا المندوب فان قلت فهذا يرفع كون التكليف
بهما معا في حال واحدة قلت نحن ننزل الخطاب الوجوبي والاستحبابي لو ورد على هذا المعنى فلا يمكن
الاستدلال على بطلان المستحب بسبب الخطاب الوجوبي على انه على تقدير ارادة عدم الواجب يقع التكليف
بهما معا ثم اذا عرفت هذا فاستحباب شيء في وقت يكون بعض ذلك الوقت وقتا لواجب المضيق
يكون جائزا بالطريق الاولى اذ يمكن ح انفكاك الفعل المستحب عن العصيان بخلاف الاول فانه لا ينفك
عن العصيان وان لم يكن هو الموجب له بل الموجب سوء الاختيار واعلم ان من قال بان الامر بالشيء
يستلزم النهي عن ضده انما يقول به في الواجب المضيق كما صرح به جماعة اذ لا يقول العاقل بانه
اذا زالت الشمس مثلا حرم الاكل والشرب والنوم وغيرها من اضداده قبل فعل الصلوة ثم اعلم
ان ارادة مقدمة الواجب والنهي عن الضد في هذا القسم انما هو اذا لم يكن وجوب المقدمة وتحريم الضد
على القول به من باب دلالة اللفظ كما قيل به ولكنه بعيد على هذا القول القوي ولما كان ادلة اقتضاء
الامر بالشيء النهي عن الضد ضعيفة فالاولى عدم التعرض لان النهي عن الشيء هل يقتضي الامر بضده
اولا وهل استحباب الشيء يقتضي كراهية ضده وبالعكس اولا **الثالث** المنطوق الغير الصريح وهو ما لم
يوضع له لفظ بل يكون مما يلزم لما وضع له اللفظ وهي اقسام **الاول** ما يتوقف صدق المعنى

او صحته

او صحته عليه ويسمى بدلالة الاقتضاء فالصدق نحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان صدقه يتوقف على
تقدير المؤاخذة لوقوعهما من غير المعصوم عم والصحة نحو واسئل القرية وحجية هذا القسم ظاهرة اذا كان المتوقف
عليه مقطوعا به **الثاني** ما يقترن بحكم على وجه يفهم منه انه علة لذلك الحكم فيلزمه جريان هذا الحكم في غير هذا
المورد مما اقترنت به ويسمى بدلالة التنبيه والايماء نحو قوله عم اعتق رقبة حين قال له الاعرابي واقعت
اهلي في شهر رمضان فانه يفهم منه ان علة وجوب العتق هي المواقعة فيجب في كل موضع تحققت وهو حجة اذا
علم العلية وعدم مدخلية خصوص الواقعة فان مدار الاستدلال في الكتب الفقهية عليه وهذا هو مراد المحقق
في المعتبر حيث حكم بحجيته فيفتح المناط القطعي كما اذا قيل له عم صليت مع النجاسة فيقول عم اعد صلوتك
فانه يعلم منه ان علة الاعادة هي النجاسة في البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص المصلي او الصلوة **الثالث**
ما لم يقصد عرفا من الكلام ولكن يلزم المقصود نحو قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى
وفصاله في عامين علم منهما ان اقل مدة الحمل ستة شهر فان المقصود في الاولى بيان حق الوالدة وتعبها وفي
الثانية بيان مدة الفصال فلزم منهما العلم باقل مدة الحمل ويسمى بدلالة الاشارة وحجيته ظاهرة اذا كان
اللازم قطعيا **الرابع** المفهوم وينقسم الى موافقة ومخالفة لان حكم غير المذكور اما موافق للحكم المذكور
نفيا واثباتا اولا الاول الاول والثاني الثاني والاول يسمى بفحوى الخطاب ولحن الخطاب وضرب
له امثلة منها قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فانه يعلم من حال التأفيف وهو محل النطق
حال الضرب وهو غير محل النطق وهما متفقان في الحرمة ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومنها قوله تعالى وان من اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده
اليك ومنه من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك فانه يعلم مجازاة ما فوق الذرة في الاول وتأدية
ما دون القنطار في الثاني وعدم ما فوقه في الثالث فهو تنبيه بالادنى اي الاقل مناسبة على الاعلى
اي الاكثر مناسبة وهو حجة اذا كان قطعيا اي يكون التعليل بالمعنى المناسب كالاكرام في منع
التأفيف وعدم تضييع الاحسان والاساءة في الجزاء والامانة في اداء القنطار وعدمها في اداء

الدنيا وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين كالامثلة المذكورة واما اذا كانا ظنيين فهو ما يرجع الى القياس المنهي عنه
كما يقال يكره جلوس المحبوب الصائم في الماء لاجل ثبوت كراهية جلوس المرأة الصائمة في الماء ويقال اذا
كان يميز غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس اولى لعدم تيقن كون العلة في الاول جذب الماء في الفرج وفي الثاني
الفجر والثاني خاص م الاول مفهوم الصفة نحو في الغنم السائمة زكوة ومفهومه نفي الزكوة عن المعلوم الثاني
مفهوم الشرط نحو اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا مفهومه نجاسة الماء القليل الثالث مفهوم الغاية نحو فلا
تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره مفهومه انه اذا انكحت زوجا غيره تحل الرابع مفهوم العدد الخاص مثل فاجلدوهم
ثمانين جلدة مفهومه عدم وجوب الزائد على الثمانين الخامس مفهوم الحصر مثل المنطلق زيد مفهومه نفي الانطلاق
عن غيره وعد بعضهم مفهوم الاستثناء ومفهوم انما والحق ان دلالتهما على ما يفهم منهما من المنطوق على تقدير
ثبوت ان انما بمعنى ما والا وعلى تقدير كونه بمعنى ان التأكيدية وما الزائدة فلا مفهوم له اصلا وذلك لان
المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق ~~ما دل~~ عليه اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم
ونطق به اولا والمفهوم بخلافه ولا يخفى انا اذا قلنا ما جاء القوم الا زيد فنفي المجيئية عن غير زيد من القوم مما نطق به
وكذا ما جاء الا زيد لان المقدر كالمذكور السادس مفهوم الزمان والمكان مثل افعله في هذا اليوم وفي هذا المكان
ومفهومه نفي الفعل في غير ذلك الزمان والمكان وقد وقع الخلاف في حجية المفهوم بأقسامه فالسيد المرتضى وجماعة
من العامة القوم انكروا حجية جميع اقسامه والشيخ الطوسي قال بحجية مفهوم الصفة ومال اليه الشهيد وبه قال
اكثر العامة والظاهر ان من قال بمفهوم الصفة يعترف بحجية مفهوم الشرط والغاية والزمان والمكان لان
الاولين اولى منه والاخريين في معناه ومختار السيد المرتضى قوي ولما كان حجية مفهوم الغاية اقوى من
باقي الاقسام نتكلم فيه ويظهر منه حال الباقي من غير تامل فنقول لنا ان قول القائل صوموا الى
الليل لا يدل على نفي وجوب صوم الليل بوجه اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين وجوب
صوم الليل بوجه اما المطابقة والتضمن النهار وعدم وجوب صوم الليل وهو ظ فان قلت نحن ندعي ان
مفهوم الغاية وغيره مما يلزم المنطوق ولزوما غير بين كوجوب المقدمة الواجب ونحوه ولهذا ادرجناه في الادلة

العقلية

التعليقية قلت ليس هنا ما يوجب القول بالمفهوم كما ستعرف من ضعف ادلة الخصم واحتج الخصم بوجوه
ضعيفة اقولها ان التعليق على الغاية والشرط والصفة وغيرها يجب ان يكون لفائدة والفائدة
هي مخالفة حكم المذكور للمسكوت عنه لان الاصل عدم غيرها من الفوائد وهي امور **الاول** ان
يكون قد خرج مخرج الاغلب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب ان تكون الربائب في
الحجور فقيل لذلك لان حكم اللاتي ليس في الحجور بخلافه **الثاني** ان يكون لسؤال سائل عن المذكور
او لحادثة مخصوصة به مثل ان يسئل هل في الغنم السائمة زكوة فيقول في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض
بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة **الثالث** ان يكون المصلحة في السكوت عن المسكوت عنه
وعدم اعلامه حاله وغير ذلك من الفوائد المذكورة في المطولات والمخالفة حالا لا يحتاج الى القرينة بخلاف
الفوائد الاخر فانها محتاجة الى القرائن اي راجحة فينصرف عند عدم القرينة من قبيل لفظ المردد بين المعنى الحقيقي والمجازي
فالظاهر انه محمول على المعنى الحقيقي عند التجرد عن القرينة والجواب ان هذه الفوائد كلها مساوية في الاحتياج الى
القرينة وليس للمخالفة المذكورة رجحان على غيرها من الفوائد ليحمل عليه عند عدم ظهور القرينة بل يمكن ان يقال
ان الفائدة الثالثة وهي المصلحة في عدم الاعلام راجحة على غيرها سيما في كلام الائمة عم فظهر بطلان ادعاء
اللزوم الغير البين بين المفهوم والمنطوق واحتج صاحب المعالم ره على الادلة الالتزامية في مفهوم
الغاية بان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب
بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق وقريب منه استدلال ابن الحاجب في مختصره وقال
بعد ذلك في جواب السيد اللزوم هنا ظ اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل
مثلا عن عدمه في الليل والجواب لا نم ان معناه ذلك بل معناه اريد منكم الامساك الى حين في زمان
اوله طلوع الفجر واخره الليل والظ ان مطلوبية الامساك في القطعة المفهومة عن الزمان لا يستلزم
عدم مطلوبيته فيما بعد تلك القطعة بل يجوز ان يكون فيما بعدها ايضا مطلوبا موسعا لكن سكت
عنه لمصلحة اقتضت ذلك فقول القائل صوموا الى الليل يستفاد منه ان صوم الواجب

الاول

الثاني

بذلك الخطاب انتهاء الليل وهذا لا يجدي الخصم وقوله في بيان اللزوم اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون
اخره الليل مثلا عن عدمه في الليل لا يخفى ما فيه فان مدلول قول القائل صوموا الى الليل هو مطلوبية الصوم
اي الامساك الى الليل وليس لفظة الى الليل صفة للصوم حتى يكون المعنى مطلوبية الصوم الموصوف
بكونه منتهيا الى الليل مع انه على تقدير الوصفية ايضا يرجع الى مفهوم الوصف وهو نكرة فليس للمفهوم
لزوم ذهني مع المنطوق واحتج ايضا على حجية مفهوم الشرط بان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك
يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام
فظ فيكون الاول ايضا هكذا ولا يخفى ما فيه اذ لا يلزم ان يكون ما يتبادر من لفظ الشرط متبادرا من ان
المسماة في العرف بحرف الشرط بل هو قياس كلام على كلام اخر من غير بيان الجامع مع ان ادعاء
التبادر من الثاني ايضا منظور فيه فتامل ثم لا يذهب عليك ان ثمرة الخلاف انما يظهر اذا كان
المفهوم مخالفا للاصل نحو ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة او ليس
في الغنم زكوة الا ان تسوم فهل يجوز بمجرد هذا مثلا القول بوجوب الزكوة في السائمة او لا فنكره الامر
وقد عرفت حقيقة الحال واما اذا كان موافقا للاصل نحو في الغنم السائمة زكوة فان نفي الزكوة
عن المعلوفة هو المقتضي لبراءة الذمة فلا يظهر للخلاف فيه ثمرة تعتد بها وكان المفهوم في هذا
القسم لما كان مركوزا في العقول بسبب موافقة الاصل ادعى انه حجة ويتبادر من حكم المنطوق ويؤيده
ان الامثلة المذكورة في استدلالاتهم من هذا القبيل واحتج بعضهم على حجية مفهوم الشرط والصفة بان هذا
النحو من التعليق يشعر بالعلية والعلة تنتفي في المفهوم بحسب الفرض والاصل عدم علة اخرى فيقتضي فيه
حكم المنطوق والجواب بعد تسليم اعتبار مطلق العلة منصوصة كانت او مستنبطة ان هذا النحو من
الاستدلال صحيح لرجوعه الى اصالة براءة الذمة كما عرفت ولا مدخلية للمنطوق فيه مثلا لو لم يكن النص
الدال على وجوب الزكوة في السائمة متحققا امكن اجراء هذا الاستدلال على نفي الزكوة في المعلوفة
بان يقال الاصل عدم تحقق علل وجوب الزكوة في المعلوفة فينتفي وجوب الزكوة فيها الى هنا

في الى هنا

في القياس

في القياس وهو اثبات الحكم في محل لعلة لثبوته في محل اخر بتلك العلة واختلف في حجيته ولا خلاف
بين الشيعة في عدم حجيته ما لم ينص على العلة مثل ان يقول حرم الخمر فلا يجوز بمجرد هذا القول الحكم
بتحريم غيره من المسكرات لسبب ظن ان علة حرمة الخمر هي الاسكار وهو متحقق في غيره الا ان نقل
عن ابن الجنيد انه كان يقول به ثم رجع بل انكار القياس قد رضا متواترا عندنا واختلف اصحابنا
في حجية القياس المنصوص العلة مثل ان يقول حرمت الخمر لاسكاره فهل يجوز القول بتحريم غيره من المسكرات
بمجرد ذلك اولا فانكره السيد المرتضى رة وقال به العلامة وجماعة والحق ان يقال اذا حصل القطع بان الامر الفلاني
علة لحكم خاص من غير مدخلية شيء اخر في العلية وعلم وجود تلك العلة في محل اخر لا بالظن بل بالعلم فانه ح يلزم
القول بذلك الحكم في هذا المحل الاخر لان الاصل ح يصير من قبيل النص على حكم كل ما فيه تلك العلة
فيخرج في الحقيقة عن القياس وهذا الحقار المحقق ايضا ولكن هذا في الحقيقة قول بنفي حجية القياس المنصوص
العلة اذ حصول هذين القطعيين مما يكاد يخطر بخاطر في تلك المحالات الا في تنقيح المناط على ما مر واعلم
ان للعلم بالعلة عند القايسين طرقا منها النص عليها وله مراتب صريح وهو ما دل وضعا مثل لعلة كذا او لاجل
كذا او كي يكون كذا واذن يكون كذا ولكذا او بكذا اذا كانت الباء للسببية او فانه وكذا او تنبيه وايماء وهو ما لزم
مدلول اللفظ وضابطه كل اقتران بوصف لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا مثل ما مر من قصة الاعرابي فكانه م
في جوابه قال واقعت فكفر وهذا القسم قد يصير قطعيا فانه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف فحذف
وعلل بالباقي سمي بالتنقيح المناط القطعي كما يقال ان كونه اعرابيا لا مدخل له في العلية اذ الهندي والاعرابي
وحكمهما واحد في الشرع وكذا كون المحل اصرم فان الزنا اجدر وعند الحنفية لا مدخلية لكونه وقاعا فيكون الاكل
وغيره من مفسدات الصوم لك وقد يكون ظنيا كحذف لعدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول
السيد اسقني ماء وفي الايماء ما روي من قوله صلعم حين قالت له الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة وعليه
فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال صلعم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه
ذلك قالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى ومنه ان يفرق بين الحكمين بوصفين مثل للراجل

سهم وللفارس سهمان ومنه تعليق الحكم على الوصف المناسب مثل اكرم العلماء ومنه السبر والتقسيم
وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للتعليل في حده ثم ابطال بعضها وهو ما سوى الذي يدعي
انه العلة كما يقال في قياس الذرة على البر في الربوية ان الاوصاف الصالحة للعلية في البر ليس الا القوت
والطعم والكيل لكن القوت والطعم لا يصلح للعلية فتعين الكيل ومنها تخريج المناط وهو تعيين العلة
في الاصل بمجرد المناسبة بينها وبين الحكم في الاصل لا بالنص ولا بغيره كالاسكار للتحريم فان النظر في المسكر
وحكمه ووصفه يوجب العلم بكون الاسكار مناسبا لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر
الى ذاته مناسب لشرع القصاص والمناسب اصطلاحا وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم
عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة وفي هذه الطريقة لا يحتاج
الى السبر ويرد على القياس بعد الايرادات المذكورة في المطولات انه قد لا يكون علة الحكم في الشيء
شيئا من اوصاف ذلك الشيء كما يدل عليه قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت
لهم الاية وفي اية اخرى حرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما
الاية فانه يدل على ان علة التحريم لهذه الاشياء عصيانهم لا لاوصاف تلك الاشياء فتدبر الباب الثاني
في الاجتهاد والتقليد وفيه مباحث الاول الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة وفي الاصطلاح المشهور
انه استفراغ الوسع من الفقيه في تحصيل الظن بحكم شرعي وعندي ان الاولى في تعريفه انه صرف العالم بالمدارك
واحكامها نظره في ترجيح الاحكام الشرعية الفرعية فخل القطعيات النظرية وخرج الشرعية الاصلية ولم
يستعمل فيه الفقيه مع خفاء معناها هما والمدارك قد علم كميتها وحقيقتها سابقا والمراد باحكامها
احوال التعادل والترجيح وسيجيء تحقيق ما يحصل بسببه العلم بالمدارك الثاني في ان الاجتهاد هل يقبل
التجزية اولا بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط في بعض المسائل دون
بعض اخر وقد اختلف فيه فالاكثر على انه يقبل التجزية وقيل بعدمه والحق الاول لوجوه الاول انه اذا اطلع على
دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا دخل له فيها فان

قلت

قلت لا يمكن العلم بعدم المعارض والمخصص بدون الاحاطة بجميع مدارك الاحكام فبطل التساوي قلت انكار
حصول الظن بعدم المعارض مكابرة بل قد يحصل العلم من العادة بالعدم فان المسائل التي وقع الخلاف فيها
واوردها جمع كثير من الفقهاء في كتبهم الاستدلالية واستدلوا عليها نفيا واثباتا مما يقتضي الحكم العادة
بان ليس لها مدارك غير ما ذكروه ولا اقل من حصول ظن قوي متاخم من العلم فان قلت التمسك في جواز
اعتماد المتجزي على استنباطه بمساواته للمجتهد المطلق قياس غير معلوم العلة فيكون باطلا مع انه يمكن ان
يكون العلة في المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسائل كلها فان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة
قلت البديهة تحكم بالمساوات ح بمعنى ان كل ما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه دل على الجواز في المتجزي
ايضا كما سيجيء في اخر هذا البحث وقوله بان القوة الاول كاملة دون الثاني ان اراد بالكمال الشمول والعموم
فالعقل يحكم بانه لا يصلح للعلية اذ العلة يجب ان يكون مناسبة والظ ان الظن بان المتعة مثلا ثبت اولا
ثبت او الرضاع الناشر للحرمة خمسة او عشرة لا دخل له في جواز الاعتماد على الظن بوجوب السورة مثلا في الصلوة
والمنكر مكابر مقتضى عقله وان اراد ظن العالم بالكل بوجوب السورة مثلا يكون اقوى من ظن المتجزي بوجوب
السورة وان اطلع على جميع ادلته بوجوب السورة فهذا مجرد دعوى يحكم اول النظر ببطلانه **الثاني** ان التقليد مذموم
وخلاف الاصل ايضا فان الاصل عدم وجوب اتباع غير المعصوم خرج عنه العامي الصرف لدليل دل على وجوب
التقليد في حقه فبقي المتجزي والمطلق لعدم المخرج في حقهما فان قلت نحن نقلب هذا الدليل في المتجزي فنقول
اتباع الظن مذموم بل خلاف الاصل ايضا اذ الاصل عدم وجوب اتباع غير القطع خرج عنه المجتهد المطلق
لدليل اخرجه فيبقى المتجزي لعدم المخرج فيه قلت المخرج فيه متحقق فانه ليس له بد من اتباع الظن اما الظن الحاصل من التقليد
او الظن الحاصل من الاجتهاد فكيف يكون منهيا عن اتباع الظن على الاطلاق بخلاف التقليد وتقرير
الدليل بعبارة اخرى جواز التقليد مشروط بعدم جواز العمل بالدليل اي الاجتهاد فما لم يحصل القطع بعدم جواز
الاجتهاد ولم يحصل القطع بجواز التقليد وكذلك الظن على تقدير الاكتفاء به في الاصول ولا دليل على عدم جواز
المتجزي بالادلة الشرعية حتى يحصل القطع او الظن بالشرط فيبتغى العلم والظن بجواز تقليد المتجزي واذا كان هنا

الثاني

الثالث

امران احدهما يترتب على الآخر فلا يعدل من الاصل الى الفرع الا مع القطع او الظن بوجوب العدول الثالث ان
او امر وجوب العمل باوامر الرسول ص ونواهيه وكذا خلفائه صلوات الله عليهم عام فرج عنه العامي الصرف اجماعا
لعدم امكان العمل في حقه فبقي المتجزي والوجهان متقاربان الماخذ قال في الذكرى وعليه اي على صحة التجزي بنية في
مشهور ايا خذ به عن القمي ع انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا عليكم
قال في المعالم بعد ايراد تحقيق له قد ظهر مما مر جوابه لكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو
اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة
التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لانه تجزٍ في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن
ورجوعه في ذلك فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق
له بالمقلد يجب الذات وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه
ثبوت الواسطة بين احد الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد
وهو غير معروف انتهى وفيه بحث من وجوه الاول ان قوله التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل
قطعي وهو اجماع الامة وقضاء الضرورة بغير صحيح اذ الظاهر ان هذه المسئلة مما لا يسئل عنها الامام ع وظاهر ان
العمل بالروايات في عصر الائمة ع للرواة بل وغيرهم لم يكن موقوفا على احاطتهم بمدارك كل الاحكام والقوة
القوية على الاستنباط بل يظهر بطلانه بادنى اطلاع على حقيقة احوال قدماء الاصحاب والحاصل ان العلم بالاجماع
الذي يقطع بدخول المعصوم ع في هذه المسئلة بل وفي غيرها من المسائل التي لم يوجد فيها نص شرعي مما لا يكاد يمكن
وقوله وقضاء الضرورة به ان اراد حكم بديهة العقل به من غير ملاحظة امر خارج فظ البطلان اذ العمل بالظن ونحو ذلك
ليس من البديهيات الصرفة وان اراد حكم العقل به لسببانه اذا احتاج المكلف الى العمل وانحصر طريقه في التقليد
والاجتهاد فالبديهة تحكم بتقديم العمل بالحجة الشرعية على التقليد فهو صحيح لكنه مشترك بين المجتهد المطلق و
المتجزي واي صل ان دليل عمل المجتهد المطلق بالادلة الشرعية هو ما ذكرنا لا ما ذكره من الاجماع اذ انتفاء الاجماع
القطعي هنا من اجلى الامور الثاني ان قوله واقصى ما يتصور اه ففيه غير صحيح لان الادلة التي ذكرناها توجب القطع

بجواز

الثالث

يجوز عمل المتجزي بالادلة الشرعية **الثالث** ان قوله واعتماد المتجزي عليه الاصول حين الظن يفضي الى الدور الصريح
غير صحيح لانه على تقدير جواز اعتماد المتجزي في الاصول على الظن لا يختص ذلك بالمجتهد فمن حصل له الظن من دليل
واماره بشيء من المطالب الاصولية يجوز الاعتماد عليه على ذلك التقدير مجتهدا كان او مقلدا وعلى تقدير
عدم جواز الاعتماد على الظن في الاصول فهذه المسئلة لا بد فيها من الاعتماد على الظن بناء على عدم تحقق دليل قطعي على
جواز التجزي اذ عدم تحقق دليل قطعي دال على جواز التقليد له لكن لشخص اظهر فان قلت يجوز ان يقلد في جواز التقليد
قلت الادلة الدالة على ذم التقليد مطلقا وفي الاصول خاصة لكثرتها غير قابلة للتاويل فاذا كان صحة تقليده مبنيا
على صحة التقليد في الاصول كاد ان يحصل القطع ببطلانه وعلى تقدير التسليم والقول بصحة تقليده في الاصول فيجوز
له العمل بظنه في الفروع بعد اعتقاده اي حاصل من التقليد في جواز اعتماده على ظنه قوله انه خلف الفرض ومستند
للزوم الواسطة لا يخفى ما فيه فانه على تقدير جواز التقليد في الاصول لا يتصور ههنا مانع للعمل بظنه بعد تقليده في مسئلة
التجزي والله اعلم ثم لا يخفى ان حصول ملكة العلم بكل الاحكام الواقعية للمجتهد ممتنع عندنا لان الائمة عم لم يتمكنوا من
اظهار كل الاحكام نعم يمكن العلم بالاحكام الظاهرية المتعلقة بعمله في نفسه بل الظ ان القول بنفي التجزي انما هو
على طريقة جمع من العامة القائلين بان النبي ص اظهر جميع الاحكام بين يدي اصحابه وتواتر الدواعي على نقلها
لم يوجد فيه مدرك فعدم المدرك فيه مدرك لعدم الحكم فيه في الواقع فحكمه التخيير وقد عرفت بطلانه عندنا فان الائمة عم
كثيرا ما يتقون على القسم وعلى اصحابهم في بيان الاحكام بل ربما يحكمون على شخص معين بحكم معين لمدخلية
بعض خصوصيات ذلك الشخص في ذلك الحكم كما روى ابن بابويه في الفقيه في اواخر باب ما يجوز للمحرم ابتياعه وما لا
يجوز عن خالد بياع القلانس انه قال سئلت ابا عبد الله عم عن رجل محرم اتى اهله وعليه طواف النساء قال عليه
بدنة ثم جاء اخر فسأله عنها فقال عليه بقرة فجاء اخر فسأله فقال عليه شاة فقلت بعدما قاموا اصلحك الله
كيف قلت عليه بدنة فقال انت موسر وعليك بدنة وعلى الوسط بقرة وعلى الفقير شاة فبين عم بعد السؤال
ان الاول موسر والثاني متوسط والثالث فقير من غير تعرض في كلامه بمدخلية الاحوال الثلث وهذا مما يعد
اليوم في حصول العلم بتنقيح المناط فتأمل **البحث الثالث** فيما يحتاج اليه المجتهد من المعلوم وهو تسعة ثلثة

البحث الثالث

من العلوم الادبية وثلثة من المعقولات وثلثة من المنقولات **فالاول** من الاول علم اللغة والاحتياج
اليه ظاهر اذ الكتاب والسنة عربيان ومعاني مفردات اللغة انما يبين في علم اللغة **والثاني** علم الصرف والاحتياج
اليه لان تغيير المعاني بتصريف المصدر المبين معناه في علم اللغة الى الماضي والمضارع والامر والنهي ونحوها انما
يعلم في الصرف **والثالث** علم النحو والاحتياج اليه اظهر لان المعاني المركبات من الكلام انما يعلم به والاحتياج الى هذه
العلوم الثلثة انما هو لمن لم يكن مطلعا على عرف النبي ص والائمة عم كالعجم مطلقا والعرب ايضا في هذه الازمنة
ايضا متفاوت بالنسبة الى الاصناف كالعرب والعجم **والاول** من الثاني علم الاصول والاحتياج اليه لان
المطالب الاصولية كما يتوقف عليه استنباط الاحكام مثل كثير من المسائل يتوقف على ثبوت الحقيقة
الشرعية ونفيها وتحقيقها انما هو في الاصول وكذا على كون الامر للوجوب اولا وكذا الوحدة
والتكرار والفور والتراخي وان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص اولا وكذا وجوب مقدمة
الواجب والظاهر انه لا يعلم من اللغة وغيرها وليس احد الشقين في هذه المذكورات بديهيا حتى يستغني
عن تدوينها وعن النظر فيها وكذا ليست هذه المذكورات مما لا يتوقف العمل عليه وكذا الحال في مباحث
النواهي وحكم ورود العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والقياس مطلقا او منصوص
العلة ووجوب العمل بخبر الواحد وعدمه وان امكن ادعاء ثبوت وجوب العمل بالمتواتر من علم الكلام وكذا بقية المطالب
والثاني علم الكلام ووجه الاحتياج اليه ان العلم بالاحكام يتوقف على ان الله تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه
ولا بما يريد خلاف ظاهره من غير بيان وهذا انما يتم ان لو عرف انه تعالى حكيم مستغن عن القبيح وكذا يتوقف على العلم
بصدق الرسول ص والائمة عم والحق ان الاحتياج اليه انما هو لتصحيح الاعتقاد لا للاحكام بخصوصها **الثالث** علم
المنطق والاحتياج اليه انما هو لتصحيح المسائل الخلافية وغيرها في العلوم المذكورة اذ لا يكفي التقليد سيما في الخلافيات
مع امكان الترجيح وكذا الرد الفروع الفرعية الى اصولها لانه محتاج الى ان تعرف الدليل وتصحيح الدليل لا يتم
الا بالمنطق الا للنفوس القدسية مع ان العلوم المذكورة ليس جميع مسائلها المدونة مما يتوقف
عليه الاجتهاد بل ولا اكثرها على الظاهر والقدر المحتاج اليه مما لا يكفي تعيينه الا بعد ملاحظة جميع الاحكام

الاول

الثاني

الثالث

الاول

الثاني

الثالث

لا يشكل الرد الى الاصول في زماننا مع عدم الاحتياج في جميع

ويكفي

ويكفي لصاحب الملكة الرجوع الى ما يحتاج اليه عند الاحتياج كما لا يخفى والظ الاستغناء عن المنطق في العمل
بالمنطوقات وكذا المفهومات الظاهرة فان قلت لا حاجة الى علم الاصول لوجهين الاول ان علم الاصول
قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة ع وانا نقطع ان قدماءنا ورواة احاديثنا ومن يليهم لم يكونوا عاملين بعلم
الاصول مع انهم كانوا عاملين بهذه الاحاديث الموجودة ولم ينقل عن احد من الائمة ع انكارهم بل
المعلوم تقريرهم لهم وكان ذلك الطريق مستمرا عند الشيعة الى زمان القديمين الحسن بن ابي عقيل وابن
عم احمد بن الجنيد ثم حدث تدوين الاصول بين الشيعة ايضا فلا يكون العمل بهذه الاحاديث موقوفا
على العلم بمسائل علم الاصول الثاني ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم العلوم
الثلثة الاول فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه بوجوب التقليد المبني عنه بمجرد جهله بمسائل الاصول
مما لا دليل عليه بل لا عذر له في التقليد وليس مثله في التقليد الا مثل شخص حكم ملك على ناحية وعند اليه
انه متى اخبره ثقة بان الملك امرك بكذا او نهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر والنهي وبين له
المخلص عند تعارض الاخبار فهو يترك بما يسمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسائل الاصول
او المنطق فان استحقاقه للذم مما لا ريب فيه قلت اعلم اولا ان مباحث علم الاصول قسمان الاول
ما يتعلق بتحقيق معاني الالفاظ مثلا ان الحقيقة الشرعية ثابتة اولا وان الامر للوجوب والمرة والفور
اولا وكذا النهي وان المفرد المعرف باللام والجمع المنكر للعموم اولا والمخصص المتعقب للجمل المتعاطفة
كالاستثناء والشرط ونحوهما يرجع الى الاخيرة فقط او الى الجميع الى غير ذلك من المسائل الموضوعة في مواضعها
والثاني ما ليس كذلك مثل ان الامر بالشيء هل يقتضي وجوب مقدمته وتحريم ضده الخاص اولا وهل يجوز تعلق
الامر والنهي بشيء واحد اولا وهل يجوز التكليف بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه اولا وهل العام المخصص حجة
في الباقي اولا وهل العمل بالعام مشروط باستقصاء البحث عن المخصص اولا وهل المفهومات حجة اولا وخبر الواحد هل
هو حجة اولا الى غير ذلك من المسائل اذا عرفت هذا فنقول ما كان من القسم الاول فهو لم يكن في عصر الائمة ع ودما
شابهه محتاجا اليه لان معاني الالفاظ وحقائقها كانت معلومة لهم لعدم تغير العرف في زمانهم ولما خفي هذا السبب

وعدم جواز تركه الا بعد النظر
في الادلة الدالة صح صح

تغير العرف اصبح الا تحقيق هذه المسائل فدون لها علم علوده ولا يلزم من استغنائهم واستغنائنا فانه لما اشتبه
علينا ان الامر للوجوب او لا لا يمكننا الحكم بوجوب شيء بمجرد ورود الامر به على ان الامر للوجوب وكذا
الحال في بقية المسائل فكيف يتصور القول باستغنائنا عنها في العلم او الظن بالاحكام بل هل هذا الا جهل
او تجاهل فان قلت يمكن العلم او الظن بهذه المطالب الاصولية من علم العربية قلت ليس شيء من
هذه المباحث مبنيا بحيث يشفي العليل ويروي الغليل في غير الاصول كما هو ظ للمتتبع وبعد التسليم فهي
محتاجة اليها وليس الغرض الا هذا وقد ظهر الجواب عما مر عن كلا الوجهين في هذا القسم اما الاول فظ و
اما الثاني فلانا لا نم حصول الفهم بدون العلم بهذا القسم من المطالب واما القسم الثاني فلا شك
في الاحتياج اليه للعلم بالفروع والمتفرعة عليه مثلا اذا اريد العلم بحال الصلوة في الدار المغصوبة هل
هي صحيحة او باطلة فلا بد من تحقيق حال تعلق الامر والنهي بشيء واحد بل هو جائز او لا اذ ليس لهذه المسئلة
مدرك غير هذه المسئلة الاصولية على ما هو الظ من الكتب الاستدلالية وكذا العلم بحال الصلوة من اول الوقت
مع شغل الذمة بحق مضيق او جواز السفر بعد الصبح من يوم الجمعة قبل صلوة يوم الجمعة اذا وجبت او صحة الصلوة في
موضع يخاف في الوقوف فيه هلاك النفس او صحة النافلة في وقت الفريضة او صحة استيجار العبادة
لمن في ذمته مثلها من عبادة نفسه او لمن يقلد الميت على المشهور او لمن استاجر نفسه قبل ذلك عن غيره
مع الاطلاق في عقدي الاجارة او التعيين في احدهما والاطلاق في الاخر على تقدير تقارب زمانهما بحيث لم يحصل
البراءة في الاول وكانه لا خلاف في عدم صحة اجارة الحج لمن عليه واجب من نفسه او لاجارة سابقة مع القدرة ولم يظهر
مدرك له غير المسئلة الاصولية وكذا الحال في بقية المسائل بناء على حجية خبر الواحد والاحتياج الى العلم بمثل هذه الفروع
المذكورة مما لا يقربه شك والقائل بالاستغناء عن علم الاصول يلزمه اما القول ببداهة احد طرفي هذه المسائل او بعدم
الاحتياج الى العلم بمثل هذه الفروع المذكورة مما لا يقربه شك والمسائل وكلاهما بديهي البطلان والسر في عدم
احتياج القدماء الى تحقيق هذا القسم على تقدير ان بعض هذا القسم كان لهم غنى عن تحقيق حاله مثل حجية خبر
الواحد وما يتعلق به فان حصول العلم لهم بسبب المشافهة من المعصوم ع وبالتواتر وبالقرائن المفيدة للعلم

بسبب قرب

بسبب قرب زمانهم اغناهم عن النظر في خبر الواحد وما يتعلق به ولهذا ترى اكثر القدماء يكون خبر الواحد كابن
بابويه في اول كتاب الغيبة والسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس بل الشيخ الطوسي كما لا يخفى على المتامل
وغيرهم وبعض اخر منهم من عاداتهم وعرفهم بعلومه كالقسم الاول مقدما للواجب والمفهومات والعام
المخصوص ونحوها بل يمكن ادراجها في القسم الاول ايضا وبعض اخر مما لم يخطر ببالهم ولو خطر ببالهم لسئلوا عنه
امام زمانهم عم مثل احتمال بطلان الصلوة في سعة الوقت لمن عليه حق مضيق اذ نحن لم ندع ان العلم بمنطوق
اخبار الفرجة يتوقف على العلم بجميع هذا القسم من المسائل الاصولية بل نحن ندعي ان العلم بفروعها يتوقف عليها نعم من
انكر التجزي يلزمه القول بعدم العلم بشيء من الاحكام بدون العلم بشيء من هذه المسائل الاصولية لكن على ما مر
من التحقيق يمكن الاجتهاد والعلم بكثير من الاحكام مع الجهل بكثير من مسائل القسم الثاني فلا تغفل والكلام في قولهم لا يجوز
العمل بالعام قبل الفحص والمعارض لعل اورده في موضعه من هذه الرسالة الشريفة **والاول** من الثالث العلم بتفسير الايات
المتعلقة بالاحكام وبمواقعها من القرآن ومن الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند الحاجة والمشهور
ان الايات المتعلقة بالاحكام نحو من خمسمائة اية ولم اطلع على خلاف ذلك وروى الكليني في باب النوادر
من كتاب فضل القرآن عن اصبغ بن نباتة قال سمعت امير المؤمنين عم يقول نزل القرآن اثلاثا ثلث فينا
وفي عدونا وثلث سنن وثلث فرائض واحكام وفي الصحيح عن ابي بصير عن ابي جعفر عم قال نزل القرآن
اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال وربع فرائض واحكام وفي رواية اخرى عن ابي
عبد الله عم قال ان القرآن نزل اربعة ارباع ربع حلال وربع حرام وربع سنن واحكام وربع خبر ما كان قبلكم
ونبأ ما يكون بعدكم وفصل ما بينكم ووجه الاحتياج اليه ان استنباط الاحكام من الايات الاحكامية
يتوقف على العلم بها وذلك ظ فان قلت قد ورد في الاخبار ان القرآن انما يعلم من خوطب به وانه
لا يجوز تفسير القرآن بالراي والطبرسي وغيره ويدل على مضمونه ما رواه الكليني في باب اختلاف الحديث
وفي التفسير المنسوب الى سيدنا ومولانا ابي محمد الحسن عم العسكري فانه قال في القرآن براية فان اتفق له مصادفة
صواب فقد جهل في اخذه عن غير اهله والحديث طويل وقال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص

والاد

وعن الائمة القائلين مقامهم ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح انتهى والقمي قد روى
الكليني وعلي بن ابراهيم وغيرهما روايات كثيرة دالة على ان في القرآن تبديلا وتغييرا كثيرا وعلى هذين الاحتمالين
لا يصح التمسك بالقرآن في الاحكام الشرعية ما لم يكن هناك نص وهو مغن ولا يكون الكتاب مما يتوقف عليه
الاجتهاد قلت الجواب من وجوه **الاول** ان المراد بانحصار علم القرآن وتفسيره في الائمة ع ما كان من حمل الكلام
على ظاهره المدلولات الظاهرة فلا شك في حصول العلم بالتوحيد من اية قل هو الله احد والهكم اله واحد
وفي حصول العلم بطلب الصلوة من اية اقيموا الصلوة وان كان الصلوة مما يحتاج الى البيان وفي العلم بان
نصيب الذكر ضعف الانثى في الميراث في شريفته يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وفي الربع
للزوج مع الولد والنصف مع عدمه الى غير ذلك بحيث لا يعتريه شك ولا يداخله ريب ويؤيد هذا الوجه
ما ذكره الطوسي ان التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل وان الفقهاء في جميع الاعصار يستدلون بالايات
القرآنية وكتاب من لا يحضره الفقيه مملو سيما كتاب المواريث وغيره واستدلالات الائمة ص لاصحابهم
السيعة ولغيرهم بالايات مما لا يعد ولا يحصى وحمل الطبرسي التفسير بالراي على عدم مراعات شواهد الالفاظ
وفيه بعد **الثاني** ان المراد بانحصار العلم بكل القرآن في الائمة يؤيده ما رواه الكليني في كتاب فضل القرآن ان
القرآن اسم للمجموع وما رواه في باب الرد الى الكتاب والسنة او باب اخر قريب منه من انه لا يدعي العلم بجميع
القرآن غيرنا الا الكذاب **الثالث** ان ههنا اخبارا معارضة للاخبار الدالة كحديث عرض الحديث على كتاب الله
والاخذ بالموافق وطرح المخالف خلف الحائط وفي هذا المضمون اخبار كثيرة بالغة حد التواتر فلو فرض ان العلم
القرآن لا يحصل الا بالحديث لم يكن للعرض فائدة وفي هذا الوجه دلالة على صحة الاعتماد على الاصل وظاهر الحال
من عدم النسخ والتخصيص اذ لو كان احتمال النسخ موجبا لعدم صحة الاعتماد على مدلول الاية لم يحصل العلم بصحة
الاحاديث الحديث بسبب عرضه على القرآن سيما عند تعارض الخبرين وعلى هذا يسقط ما يتوهم من انه على تقدير
العلم بمضمون الاية فالعلم ببقاء التكليف بمفهومه غير حاصل لنا لاحتمال النسخ والتخصيص واذا حصل التعارض
فيجب على تقدير التكافؤ حمل الاخبار الدالة على المثبت لها كما لا يخفى واما حديث التفسير في القرآن

الاول

الثاني

فهو

فهو مما نقله الاكثر وبالغ فيه السيد المرتضى في جواب المسائل الطرابلسيات وقد نقل كلام الشيخ الطبرسي
في اوايل كتاب مجمع البيان وعلى تقدير التسليم فقد روى ايضا جواز العمل بهذا القران الموجود حتى يقوم
قائم آل محمد صلعم واعلم ان يتصور في حق المتجزي او مستغناه عن التفسير كما لا يخفى فتدبر والثاني من القسم الثالث
العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب
بحيث يتمكن من الرجوع اليها ويتصور في حق المتجزي الغناء عنها ببعض الكتب الاستدلالية كما لا يخفى والثالث
من الثالث العلم باحوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة الى كتب الرجال ووجه الاحتياج اليه ان
الاجتهاد بدون التمسك بالاحاديث غير متصور وليس كل حديث مما يجوز العمل به اذ كثير من الرواة نقلوا
في حقهم انهم من الكذابين المشهورين فلا شك في وجود رواية الكذب وربما لا يمكن التخلص بغير الاطلاع على
حال الراوي وههنا شكوك الاول وهو ما ذهب اليه الفاضل مولينا محمد امين الاسترابادي
ان العلم باحوال الرواة غير محتاج اليه للعمل باحاديث الاحكام لان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم
وما كان كذلك فلا يحتاج الى ملاحظة سنده اما الكبرى فظ واما الصغرى فلان احاديثنا محفوفة بقرائن
مفيدة للقطع لصدورها من المعصوم عم فمن جملة القرائن انه كثيرا ما يقطع بالقرائن الحالية او المقالية بان
الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن متينا واضحا عنده وهذا النوع من
القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا ومنها تعاضد بعضها ببعض ومنها نقل الثقة العالم الورع
في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولا يكون مرجع الشيعة اصل رجل او رواية مع تمكنه من استعمال تلك
الاصل او تلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم عم ومنها تمسكه باحاديث تلك الاصل
او بتلك الرواية مع تمكنه من ان يتمسك بروايات اخر صحيحة ومنها ان يكون رواية احد من الجماعة
التي ورد في شانهم من بعض الائمة عم انهم ثقاة مامونون اوخذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله
في ارضه ونحو ذلك ومنها وجوده في احد كتابي الشيخ والكافي ومن لا يحضره الفقيه لاجتماع شهادتهم
على صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة من تلك الاصول المجمع على صحتها انتهى كلامه وذكر في بيان شهادتهم

ان ابن بابويه ره ذكر في اول كتابه اني لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين
ربي وقال محمد بن يعقوب في اول الكافي حين طلب من سئله تصنيفه وقلت انك تحب ان تكون
عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ من
يريد علم الدين العمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عم واعلم يا اخي ارشدك الله اني لا اسعى احد تميز شيئ مما
اختلف الرواية فيه عن العلماء برايه الا ما اطلقه العالم بقوله عم اعرضوا على كتاب الله فخذوه وما خالف
كتاب الله تعالى فدعوه وقوله عم دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله عم خذوا بالمجمع عليه فان
المجمع عليه لا ريب فيه ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد
علم ذلك كله الى العالم وقوله عم ما وسعكم من الامر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم وقد يسر الله والله
الحمد تاليف ما سئلت وارجو ان يكون بحيث توخيت فمهما كان من تقصير فلم تقصر نيتنا في هذه
النصيحة اذ كانت واجبة لاخواننا واهل ملتنا مع رجونا ان يكون ملتمسا ركين لكل من اقتبس منه وعمل
بما فيه في دهرنا هذا وفي غابره الى انقضاء الدنيا اذ الرب عز وجل واحد والرسول محمد ص خاتم النبيين والدين
والشريعة واحدة وحلال محمد ص حلال الى يوم القيمة انتهى قال ان كلامه ره صريح في انه قصد بذلك التاليف
ازالة حيرة السائل ومن المعلوم انه لو اتفق كتابه هذا مما ثبت وروده عن اصحاب العصمة عم وما لم يثبت
لزاد السائل حيرة والشك لا نعلم ان احاديث كتابه كلها صحيحة وقال الشيخ الطوسي ره في اول الاستبصار
ما حاصله ان الحديث على خمسة اقسام لانه اما متواتر اولا والثاني اما محفوف بالقرائن المفيدة للقطع
للقطع اولا والثاني اما لا يعارضه خبر اخر او يعارضه والثاني اما ان لا يتحقق الاجماع على صحة احد الخبرين او على
البطل الاخر او لم يكن كذلك وجعل الاقسام قطعية الا الاخير اما المتواتر فظ واما المحفوف بالقرائن
الموجبة للعلم فظ الفن فانه صريح بانه يجري مجرى المتواتر واما الثالث وهو كل خبر لا يعارضه خبر اخر فقال
فيه فاذا كان خبر لا يعارضه خبر اخر فان ذلك يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع في
النقل ان تعرف فتاويهم بحكمه فيه ونفهم من ان نقل هذا القسم من المعصوم عم مجمع عليه وهذا فوق

الشهادة

الشهادة بالصحة واما الرابع وقال فيه ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان بين الطائفة اجماع على صحة
احد الخبرين ولا على ابطال الخبر الاخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماعا على صحتهما كان العمل بهما جائزا
اسئنافا دعى الاجماع على صحة هذا القسم فعلم منه ان كل خبر لا يعلم الاجماع على خلافه فهو عنده صحيح فهذا
شهادة منه على صحة الاحاديث بل كلها اذ القسم الذي من محالا يكاد يوجد وقال ايضا وانت اذا فكرت
في هذه الجملة وجدت الاخبار كلها لا تخرج من قسم من هذه الاقسام ووجدت ايضا ما عملنا عليه في هذا
الكتاب وفي غيره من كتبنا في الفتاوى في الحلال والحرام لا يخرج من واحد من هذه الاقسام ويفهم منه ان
كل حديث عمل بموجبه فهو عنده صحيح وقال في اول تب واذكر مسئلة مسئلة فاستدل عليها اما من ظاهر
القران من صريحه او فحواه او دليله او معناه واما من السنة المقطوع بها من الاخبار المتواترة والاخبار
التي تقترن اليها القرائن التي تدل على صحتها واما من اجماع المسلمين ان كان فيها او اجماع الفرقة المحقة
ثم ذكر بعد ذلك فاورد في احاديث اصحابنا المشهورة في ذلك والنظر فيما ورد بعد ذلك مما يناقضها ويضادها
وابين الوجه فيها اما بتاويل اجمع بينها وبينها او ذكر وجه الفساد فيها اما من ضعف اسنادها او عمل العصابة
بخلاف متضمنها وهذا الكلام صريح في ان ما لم يتعرض لتاويله او طرحه فهو اما من المتواتر او من المحفوف
بالقرائن المفيدة للقطع او من الاحاديث المشهورة عند ارباب الاحاديث فالاول لا شك انها من قبيل
القطعي واما الثالث فهو ايضا لا شك ان شهرة الحديث عند اربابه ايضا مما يفيد القطع لصدوره عن المعصوم ثم و
شهادة الشيخ الطوسي بهذا الوجه الذي ذكرته في هذه الرسالة مما لم اجده في هذا القائل بل هو نقل ان الشيخ في كتاب
العدة ذكر ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح ولكن تفحصت العدة فما رايتها هذا الكلام فيه وذكر ان
الشيخ كغيره كان متمسكا من ايراد الاخبار الصحاحية من الكتب الفقهية الاخبار فلا وجه لتلفيق الاخبار
الصحيحة والضعيفة [illegible] يقطع العقل بسبب العادة بامتناعه ويمكن ان يكون قوله لاجتماع
شهاداتهم على صحة احاديث كتبهم اشارة الى كلام الكليني وابن بابويه ره وقوله وعلى انها ماخوذة
من تلك الاصول المجمع على صحتها اشارة الى كلام الشيخ الطوسي ره في العدة حيث قال في بيان

جواز العمل بخبر الواحد الوارد من طريق اصحابنا الامامية المروي عن النبي صلعم او الائمة عم اذا كان الراوي ممن لا يعلم
في روايته يكون سديدا في نقله والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فانه وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الاخبار
التي اوردوها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه انتهى فان هذا الكلام
يدل على ان الاصول الاربعمائة التي كانت للشيعة كان العمل بها اجماعيا وظ ان كتاب الشيخ اخذ احاديثها
عنها بل الكتب الاربعة كلها والجواب عن هذا الشك منع كون اخبارنا كلها قطعية ليلزم الاستغناء
عن النظر في احوال الرجال وما ذكره من القرائن لا يدل شيء منها على المدعى اما الاول فلان العلم بكون الراوي ثقة
لا يرضى بالافتراء لا يحصل الا بالنظر في احوال الرجال وهو ظ مع ان حصول هذا العلم مط محل وسيجامع العلم بكون
الراوي فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه غاية حصول الظن وايضا وفور هذا النوع من القرينة محل ظ
ان خبرا يكون سلسلة سنده كلها رجالا يحصل في كل منهم العلم بعدم افترائه وغلطه وسهوه في غاية الندرة
واما الثاني فلان تعاضد البعض بالبعض لا يوجب حصول القطع بالحديث مع ان الاخبار المتعاضدة
المتحدة المعاني التي لا يكون مشتركة في شيء من رجال السند قليلة الوجود فلا يوجب الاستغناء المذكور
اما الثالث فلان نقل الثقة لا يوجب القطع وايضا قوله مع تمكنه من اخذ الاحكام بطريق القطع
اذ الظ ان الكليني وابن بابويه والشيخ ره لم يكونوا متمكنين من اخذ الاحكام عنهم عم بطريق القطع
ولو سلم امكان القطع في بعض الاحكام بالنسبة اليهم فهذا لا يوجب اقتصارهم على ايراد القطعيات
وترك غيرها بل عليهم ايراد الجميع مع ذكر ما يحصل به التمييز بين المعتمد وغيره من ذكر رجال اسانيد الاخبار وقد فعلوا
ذلك وسيجيء بقية الكلام انشاء الله تعالى واما الرابع فلان اجماعة التي نقل الاتفاق على العمل بخبرهم في غاية
القلة مع انه لا يحصل العلم بانه منهم الا بمعرفة الرجال وايضا هذا الاجماع ظني لانه منقول من طريق الآحاد
فلا يوجب القطع بالحديث بل لا يوجبه لو كان متواترا ايضا لانه فرع عدم جواز العمل بغير القطعي والا فيجوز
ان يكون عمل العصابة بخبره ووصف حديثه بالصحة لكونه ثقة يحصل الظن بخبره وايضا لا يكفي وجود
حديث يكون جميع رجال السند ممن اجمعت العصابة على تصحيح حديثه وهو في غاية الظهور واما الخامس

فالمقدم

فالكلام فيه كالرابع واما السادس فلان شهادة المشايخ الثلثة بل اخبارهم بصحة اخبار كتبهم لا يستلزم
قطعيتها عندهم فضلا عن قطعيتها عندنا فانه كما ان اتصاف الحديث بالصحة عند المتاخرين لا يستلزم
قطعيته فكذا عند القدماء اذ الصحيح في مصطلحهم يطلق على الحديث بالصحة عند المتاخرين لا يستلزم
تعاضده بامور يوجب الاعتماد عليه والركون اليه وربما لا يصير بمجرد ذلك قطعيا قال الشيخ الفقيه بهاء
الملة والدين في فوائد كتاب مشرق الشمسين كان المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على كل حديث
المعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه وذلك بامور منها وجوده
في كثير من الاصول الاربعمائة التي نقلوها من مشايخهم بطرقهم المتصلة باصحاب العصمة عم وكانت منه
اولة لديهم في تلك الاعصار مشتهرة بينهم اشتهار الشمس في رابعة النهار ومنها تكرره في اصل او اصلين
منها فصاعدا بطرق مختلفة واسانيد عديدة معتبرة ومنها وجوده في اصل معروف انتسابه الى احد الجماعة الذين
اجمعوا على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار او على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى
ويونس بن عبد الرحمن واحمد بن محمد بن ابي نصر او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عدهم شيخ
الطائفة في كتاب العدة كما نقله عنه المحقق في بحث التراويح من المعتبر ومنها اندراجه في احد كتب التي عرضت
على احد الائمة عم فاثنوا على مؤلفها ككتاب عبيد الله بن علي الحلبي الذي عرض على الصادق عم وكتاب يونس بن
عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري عم ومنها اخذه من احد كتب التي شاع بين
سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها سواء كان مؤلفوها من الفرقة الناجية الامامية ككتاب الصلوة
لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب ابن سعيد وعلي بن مهزيار او من غير الامامية ككتاب حفص بن غياث القاضي
وكتب الحسين بن عبد الله السعدي وكتاب القبلة لعلي بن الحسين الطاطري وقد جرى رئيس المحدثين ثقة
الاسلام محمد بن بابويه س على متعارف القدماء من اطلاق الصحيح على ما تركن اليه ويعتمد عليه
فحكم بصحة جميع ما اورده من الاحاديث في كتاب من لا يحضره الفقيه وذكر انه استخرجها من كتب
مشهورة عليها المعول واليها المرجع انتهى كلامه ره واذا كانت الاحاديث ظنية فيجب الفحص عن احوال

الاختلاف في اسباب الجرح فقيل الكبائر سبع وقيل اكثر وقيل بانها اضافية وعلى هذا لا يمكن الاعتماد
على تعديل المعدل وجرح الامامي العلم بموافقة مذهبه لمذهب من يريد العمل وهذا العلم مما لا يمكن
حصوله اذا المعدلين والجارحين وهم الكشي والنجاشي والشيخ الطوسي وابن طاوس وابن قضائي
وغيرهم ليس مذاهبهم في عدد الكبائر معلوما بل صرح الشيخ بتوثيق المحترز عن الكذب وان كان فاسقا في
افعال جوارحه وتوثيق بعض المتاخرين كالعلامة وابن داود مبني على توثيق القدماء والقمي اعتبر بعض العلماء
في الجرح والتعديل شهادة اثنين وعلى هذا لا يوجد حديث صحيح يكون جميع رجال سنده معدلا بتعديل
القمي تعديل هؤلاء المعدلين مبني على غيرهم مع عدم معلومية مذهب هؤلاء القمي وهذا الكلام مما اورده
الشيخ الفقيه بهاء الملة والدين فقال من المشكلات انا لا نعلم مذهب الشيخ الطوسي ره في العدالة وانه
يخالف مذهب العلامة وكذا لا نعلم مذهب بقية اصحاب الرجال كالكشي والنجاشي وغيرهم ثم
يقبل تعديل العلامة في التعديل على تعديل اولئك والقمي كثيرا من الرجال ينقل عنه انه كان على خلاف
المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والقوم يعملون روايته من الصحيح مع انهم غير عالمين بان اداء الرواية
متى وقع بعد التوبة ام قبلها وهذان المشكلان لا اعلم احدا تنبه لشيء منهما انتهى كلامه ره
والقمي العدالة بمعنى الملكة المخصوصة التي ذهب اليها المتاخرون مما لا يجوز اثباته بالشهادة
لان الشهادة وخبر الواحد ليس حجة الا في المحسوسات والعدالة بمعنى الملكة المخصوصة ليست محسوسة
كالعصمة فلا يقبل فيها الشهادة فلا يعتمد على تعديل المعدلين بناء على طريقة المتاخرين وهذا مما اورده
الفاضل الاسترابادي والقمي تقرر في محله ان شهادة فرع الفرع غير مسموع ولا يقبل الا من الشاهد
الاصل وشاهد الفرع مع ان شهادة علماء الرجال على اكثر المعدلين والمجروحين من شهادة فرع الفرع
اذ الظاهر ان الشيخ الطوسي والنجاشي والكشي لم يلقوا اصحاب مثل الباقرين والصادقين
بل ولا اصحاب غيرهما من الائمة وكذا الظاهر عدم ملاقاتهم لمن ادرك اصحاب هؤلاء الائمة عم فلا
تكون شهادتهم الا شهادة فرع الفرع بمراتب كثيرة فكيف يجوز التعويل في الشرع على شهاداتهم في

الجرح

الجرح والتعديل هذا القيد مما اورده المورد المذكور والقيد قلما يخلوا اسم عن اشتراكه بين جماعة
بعضهم غير معدل وكثيرا ما لا يحصل العلم بان الشخص الواقع في سند الرواية المخصوصة هو ذلك
الثقة او غيره وقلما يحصل بكثرة التتبع ظن ضعيف بانه هو الثقة لا غير واعتبار مثل هذا الظن
في الشرع بحيث يعتمد عليه في الاحكام الشرعية مما لا دليل عليه فلا يتحقق للتعديل فائدة
يعتد بها حتى يكون علم الرجال محتاجا اليه والقيد على تقدير العلم بان رجال الرواية الفلانية
ثقات لا يحصل العلم بعدم سقوط جماعة من الرجال السند من البين فلا يمكن حصول العلم
بصحة الحديث بالاصطلاح المشهور وح فلا يحصل القيد للتعديل فائدة لنا نعتد بها وقد ذكر صاحب
منتقى الجمان ان في كثيرا من روايات الشيخ الطوسي عن موسى بن القاسم البجلي في كتاب الحج علة و
ذلك ان الشيخ اخذ الحديث من كتاب موسى بن القاسم وهو اخذ الحديث من كتب جماعة وذكر اول
السند في اول رواياته ثم بعد ذلك ذكر صاحب الكتاب الذي اخذ الحديث من كتابه والشيخ روى
تلك الاحاديث عن موسى صاحب ذلك الكتاب مع انه لم يلقه فصار الحديث منقطعا
معللا اثنى وعدم مثل ذلك غير معلوم في بقية احاديثه بل ولا في احاديث غير الشيخ القيد غاية
حصول الظن بالعدم وجواز الاعتماد على مثل هذا الظن في الاحكام الشرعية غير معلوم وذكر القيد ان
الكليني قد لا يذكر اول سنده اعتمادا على اسناد سابق قريب والشيخ ربما غفل عن المراعات فلو
رود الاسناد من الكافي بصورة وصله بطريق الكليني من غير ذكر الواسطة المتروكة فيصير الاسناد في
رواية الشيخ منقطعا ولكن مراجعة الكافي تفيد وصله ولا يخفى انه لا باس وقوع مثل ذلك من الشيخ
فيما نقله في غير الكافي من كتب الحديث وهكذا في حق غيره كما عرفت والقيد كثيرا ما يذكر جماعة من الرواة
بعطف بعضهم على بعض وبعد التتبع يعلم ان العطف سهو والواجب نقل البعض عن بعض وكذا
الحال في عكس ذلك قال في المنتهى ومن المواضع التي اتفق فيها هذا الغلط تكرر رواية الشيخ
عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن عبد الرحمن بن ابي نجران وعلي بن حديد وطلحة بن

سعيد فقد وقع في خط الشيخ في عدة مواضع منها ابدال احدى واوي العطف بكلمة عن وقد اجتمع الغلط
بالنقيصة والزيادة في رواية سعد عن الجماعة المذكورة بخط الشيخ في اسناد حديث زرارة عن ابي جعفر عم
فيمن صلى بالكوفة ركعتين ثم ذكر وهو بمكة او غيرها انه قال يصلي ركعتين فان الشيخ رواه باسناده عن سعد بن
عبد الله عن ابن ابي نجران عن الحسين بن سعيد عن حماد مع ان سعدا انما يروي عن ابي نجران بواسطة احمد بن
محمد بن عيسى وابن ابي نجران عن حماد بغير واسطة كرواية الحسين بن سعيد عنه ونظايره هذا كثيرة انتهى كلامه ره والتحقيق
حكم الحاكم بتعديل المعدلين وجرح الجارحين حكم بشهادة الميت وهو ظ والجواب عن جميع هذه الشكوك
المذكورة هنا بعد امكان الاجوبة الجدلية عن كل منها هو ان احاديث الكتب الاربعة اعني الكافي و
الفقيه والتهذيب والاستبصار مأخوذة من اصول وكتب معتمدة معول عليها كان مدار العمل عليها
عند الشيعة وكان عدة من الائمة عم عاملا بان شيعتهم يعملون بها في الاعصار والامصار وكان
مدار مقابلة الحديث وسماعه في زمن العسكريين عم بل بعد زمن الصادق عم على هذه الكتب ولم ينكر
احد من الائمة عم على احد من الشيعة في ذلك بل قد عرض عدة من الكتب عليهم ككتاب الحلبي وكتاب
حريز وكتاب سليم بن قيس الهلالي وغير ذلك والعلم باخذ الكتب الاربعة من هذه الاصول المعتمدة
يحصل من اخبار المحدثين الثلثة ره على نهج متصل ومن شهادة القرائن بان تمكنهم من اخذ الاخبار
من هذه الكتب المعتمدة يمنعهم من اخذها من الكتب التي لا يجوز العمل بها والعادة شاهدة بان
من صنف كتابا وتمكن من ايراد ما هو الحق عنده لا يرضى بايراد المشبهات المشكوكات اذا عرفت
هذا فنقول انا لما حصل لنا علم عادي بان اخبار الكتب الاربعة مأخوذة من كتب معتمدة بين
الشيعة فنحن لا نحتاج الى العلم باحوال الرجال حينئذ لا معارض له واما مع التعارض فنحن نتفحص عما
يحصل به رجحان احد المعارضين على الاخر عند النفس من العرض على كتاب الله وعلى مذهب
العامة ومن حال الراوي وكثرته وثقته ونحو ذلك ولا شك في حصول الرجحان عند النفس
بسبب تعديل المعدلين وان ورد عليه ما ذكرت من الشكوك ومع لم يحصل عنده رجحان بذلك

فحكم

فحكمه سيجيء في بحث التراجيح انشاء الله فان قلت فعلى هذا يكون اخبار الكتب الاربعة قطعية الصدور
من المعصوم ع كما قال به المورد المذكور قلت لا يلزم منه كون جواز العمل بهذه الكتب قطعي كون
اخبارها قطعية الصدور من المعصوم ع اذ يجوز من المعصوم ع تجويز العمل بكتاب مشتمل على الاخبار الكثيرة
بحيث يعلم عدم صدور بعضها عنه ومن غيره من الائمة ع لعدم تمكنه من تمييز الصحيح عن غيره بتقية او
ضيق وقت او نحو ذلك وهذا غير خفي فان قلت اذا جاز العمل بما في هذه الكتب فلا يحتاج في
العمل الى العلم باحوال الرجال عند التعارض ايضا اذ لا يصير من قبيل تعارض قطعيين وحكمه التخيير او
التوقف او الاحتياط كما سيجيء انشاء الله تعالى قلت قد عرفت ان قطعية العمل لا يقتضي قطعية الحديث ونحن قد
حصل لنا القطع بجواز العمل في صورة عدم التعارض ولهذا ترى جل الفقهاء بل كلهم يستدلون على المطالب
بالاخبار الضعيفة السند ويكفي في ذلك ملاحظة كتب الاستدلالية للشيخ والسيد المرتضى والعلامة
والمحقق وابن ادريس وغيرهم واما مع التعارض فقد وجدناهم لا يطرحون المتعارضين بل يفتشون
عما يحصل به عندهم رجحان احدهما على الاخر في انفسهم من ملاحظة الراوي ونحو ذلك وانى قل ان المعلوم
هو جواز العمل بهذه الاخبار عند عدم التعارض واما في صورة التعارض فجواز العمل باحدهما مع امكان
ترجيح احدهما على الاخر بملاحظة حال الراوي او نحوه غير معلوم بل المعلوم من حال السلف عدم العمل
بدون التفتيش عن حال الرواة لانه من جملة ما يحصل به الترجيح ضرورة على ان الشكوك المذكورة معادلة
للضرورة ان ربما يحصل من التفتيش العلم العادي بعدالة بعض الرواة وضبطه وديانته فانا بعد التفتيش
حصل لنا القطع بثقة مثل سلمان الفارسي والمقداد وابي ذر ونظرائهم وزرارة وابي بصير المرادي
والفضيل ونظرائهم والى ذلك مكابرة وربما نحكم بعدالة شخص لم نره ولم يشهد عندنا من يعتمد على
قوله بمجرد الاطلاع على احواله وسيرته وعلمنا بعدالة مثل الشيخ ابي جعفر الطوسي والسيد المرتضى والمحقق وامثالهم
من هذا القبيل فانا قبل ملاحظة كتب الرجال كان هذا حاصلا لنا من تقديم العلماء اياهم والاقتداء
بهم اما غير ذلك من القرائن فلا يلزم من الشكوك المذكورة سد باب الاحتياج الى علم الرجال والتفتيش

عن احوالهم نعم هذا العلم لا يحصل الا في قليل من الرواة غير اصحاب الاصول واما اصحاب فيمكن تحصيل هذا العلم في كثير
منهم ثم يمكن تحصيل العلم بان الرجال الذين بينهم وبين مصنفي الكتب الاربعة من شيوخ الاجازات فلا يضر عدم
عدالتهم في صحة الحديث والقرائن بعض الرواة قد ورد الاخبار من الائمة الاطهار بلعنهم وذمهم والاجتناب
عنهم وبانهم من الكذابين والمفترين مثل فارس بن حاتم القزويني وابي الخطاب محمد بن ابي زينب والمغيرة بن سعيد
ونظرائهم ويشكل جواز العمل بروايات هؤلاء الملعونين الكذابين وان كانت موجودة في كتب الاربعة الا ان
تكون معترضة باصدق القرائن المذكورة لانا لا نعلم ان قدماءنا كانوا يعملون باخبار هؤلاء وان كانت مودعة في الاصول
المعتمدة فيحتاج الى معرفة الرجال ليتميز من نفى بعدم جواز العمل بروايتهم عن غيرهم واعلم ان ههنا شيئا آخر وهي العلوم
المذكورة لها مدخلية في الاجتهاد اما بالشرطية او بالمكملية **الاول** علم المعاني ولم يذكره الاكثر في العلوم الاجتهادية
وجعل بعضهم من المكملات وعده بعض العامة من الشرائط وهو المنقول عن السيد المرتضى في الذريعة وعن
الشهيد الثاني في كتاب اداب العالم والمتعلم وعن الشيخ احمد المتوج البحراني في كتاب كفاية الطالبين **الثاني**
علم البيان ولم يفرق احد بينه وبين علم المعاني في الشرطية والمكملية الا ابن جمهور فانه عد علم المعاني من المكملات
وسكت عن البيان وعلل بان احوال الاسناد الخبري انما يعلم فيه وهو من المكملات لعلوم العربية **الثالث** علم
البديع ولم اجد احدا ذكر الا ما نقل عن الشهيد الثاني في الكتاب المذكور وصاحب كفاية الطالبين فانهما عدا
العلوم الثلثة اجمع في شرائط الاجتهاد والحق عدم توقف الاجتهاد على العلوم الثلثة اما على تقدير صحة التجزي
فظ واما على تقدير عدم صحة التجزي فلان فهم معاني العبارات لا يحتاج فيه الى هذه العلوم لان في هذه بحث
عن الزائد على اصل المراد فان المعاني علم يبحث فيه عن الاحوال التي بها يطابق الكلام لمقتضى الحال كاحوال
الاسناد الخبري والمسند اليه والمسند ومتعلقات الفعل والقصر والانشاء والفصل والوصل
والايجاز والمساواة وبعض مباحث القصر والانشاء والمحتاج اليه يذكر في كتب الاصول والبيان علم يعرف
به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة وما يتعلق بالفقه من احكام الحقيقة والمجاز مذكور في كتب الاصول الفقه والبديع
علم يعرف به وجوه محسنات الكلام وليس شيء من مباحثه مما يتوقف عليه الفقه نعم لو ثبت تقدم الفصيح على غيره

ولا فصيح

والافصح عن الفصيح في باب التراجيح امكن القول بالاحتياج الى هذه العلوم الثلثة لغير المتجزي وله في بعض الاحيان اذ
فصاحة الكلام وافصحيته مما لا يعلم في مثل هذا الزمان الا بمثل هذه العلوم الثلثة وكذا على تقدير تقدم الكلام الذي فيه
تاكيد او مبالغة على غيره وسيجيء الكلام على هذه الامور في باب التراجيح انشاء الله ولكن لا شك في مكملية هذه العلوم
الثلثة للمجتهد **الرابع** بعض مباحث علم الحساب كالاربعة المناسبة والخطائين والجبر والمقابلة وهو ايضا مكمل وليس
شرطا اما في المتجزي فظ واما في غيره فلانه ليس على الفقيه الا الحكم بالقسمة الشرطية واما تحقيق اطراف الشرطية
فليس في ذمته مثلا عليه ان يحكم بان من اقر بشيء فهو مؤاخذ به وليس عليه بيان كمية المقر به في قوله لزيد على ستة الا نصف
مالعمرو ولعمرو ستة الا نصف مالزيد فتامل **الخامس** بعض مسائل علم الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض للعلم بتفاوت
مطالع بعض البلاد مع بعض او تباعدها وكذا مسائل الصوم مثل تجزي كون الشهر ثمانية وعشرين يوما بالنسبة
الى بعض الاشخاص **السادس** بعض مسائل الهندسة كما لو باع لشكل العروس مثلا **السابع** بعض مسائل الطب
كما لو احتاج الى بعض الصنايع كالعلم بالغبن والعيوب ونحو ذلك **الثامن** فروع الفقه ولم يذكره الاكثر
في الشرايط والحق انه لا يكفي تحصيل العلم بحل الاحاديث ومحالها بدون ممارسة فروع الفقه **التاسع** العلم
بمواقع الاجماع والخلاف لئلا يخالف الاجماع وهذا الشرط لا يستغني عنه غير المتجزي وهذا العلم انما يحصل في
هذا الزمان بمطالعة الكتب الاستدلالية الفقهية ككتب الشيخ والعلامة ونحوها **العاشر** ان يكون له ملكة يستعين
بها على رد الجزئيات الى قواعدها الكلية واقتناص الفروع من الاصول وليس هذا الشرط مذكورا في
كلام من الاصوليين وتحقيق المقام ان الدليل النقلي اذا كان ظاهرا او نصا في معناه ولم يكن له معارض
ولا لازم غير بين ولا فرد غير بين الفردية فلا يحتاج الحكم لمعناه والعمل به الى هذا الشرط بل يكفي الشرايط
السابقة مثلا في العلم بان الكر من الماء لا ينجس بمجرد ملاقات النجاسة من قوله ص اذا لم يبلغ الماء كرا
لم ينجسه شيء لا يحتاج الى اكثر من العلم بمعاني مفردات هذا الحديث من اللغة والصرف وبالهيئة التركيبية
من النحو وهذا ضروري واما عند وجود المعارض فيحتاج الى الملكة المذكورة للترجيح وكذا العلم باللوازم الغير
البينة كالحكم بوجوب المقدمة والنهي عن الاضداد عند الامر بالشيء بمفهوم الموافقة والمخالفة ونحوها

وربما يحتمل كفاية العلم بالمطالب الاصولية لهذا القسم والعدة في الاحتياج الى الملكة انما هو الحكم بفردية
ما هو غير بين الفردية للكلي المذكور في الدليل والمعارضة له ولمقدمته او الصغرى او نحو ذلك مثل العلم باندراج
الكر الملفق من نصفين نجسين مع عدم التغير في الحديث المذكور حتى يحكم به بطهارته او عدم اندراج ضيه
فيحكم ببقائه على النجاسة يحتاج الى تامل تام وفهم زكي وكذا في اندراج من عنده من الماء ما لا يكفيه للوضوء
الا مع مزجه بمضاف لا يسلبه الاطلاق في غير الواجد للماء فيصح تيممه في نفقته وهو الواجد للماء فيبطل تيممه وكذا
في اندراج الخارج من بلده للسفر قبل حد الترخص في الحاضر فيتم الصلوة او في المسافر فيقصر وكذا في اندراج حاج
في طريقه عدو لا يندفع الا بمال وهو يقدر على ذلك المال في المستطيع فيجب عليه الحج او عدم اندراجه فيه فلا
يجب وهذا القسم من الكثرة بحيث لا يعد ولا يحصى ومعظم الخلافات بين الفقهاء يرجع الى هذا ولا شك
ان للعلم بهذا القسم لعمل لنفسه لنفع غيره يحتاج الى ملكة قوية وفهم زكي وطبع صفي ويجب الاجتناب في
الحكم بان هذا الشيء الجزئي فرد لهذا الكلي ومندرج فيه عن الاعتماد على الظنون الضعيفة والناشية عن الهوى
النفساني ويجب ان يختبر نفسه في الاستقامة طبعه بحيث يحصل الجزم بسببه بعدم اعوجاجه في الاغلب والا
فلا يعتمد على اعتقاداته في الاحكام التي من هذا القبيل وربما قيل بجواز الاعتماد على شهادة عدلين
خبيرين بذلك وهو محل تامل مع عدم حصول الجزم من شهادتهما بانتفاء القرائن فان قلت اعتبار هذا
الشرط يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد والتالي باطل فكذا المقدم اما بيان الملازمة فلان الملكة المذكورة
امر غير منضبط لانه لا يكاد يتفق اثنان فيها لاختلاف الطبايع في غاية الاختلاف فليس هنا مرتبة
معينة يمكن ان يقال من له هذه المرتبة مجتهد دون من هو دونها فلا يمكن تحصيل العلم باجتهاد احد
واما بطلان التالي فلانه لا يتم التكاليف في مثل هذا الزمان بدون العلم بالاجتهاد اذ غير المجتهد
لا يجوز له العمل باعتقاداته ولا يجوز لغيره العمل بقوله لما مر من الادلة على اعتبار كل شرط من الشرائط
المذكورة للعمل بالاحكام الشرعية وايضا اعتبار هذا الشرط يستلزم عدم وجوب الاجتهاد وكفاية
والتالي باطل وبيان الملازمة ان هذه الملكة امر موهبي من الله تعالى لا يمكن اكتسابه وان امكن تقويته

فالحكم

في الحكمية بالكسب فانا نرى جماعة لا يمكنهم تحصيل مسائل الهندسة في النظرية في الجملة وان صرفوا اعمارهم في تحصيلها
بل نشاهد جماعة لا يمكنهم الا تحصيل قليل من بعد الكد التام والسعي البليغ فعلم ان هذه الملكة مما لا يتحقق في اكثر الناس
فلم يكن الاجتهاد واجبا عليهم والا لزم التكليف بما لا يطاق واما بطلان التالي فلانهم بين قائل بوجوبه العيني كما
نقله الشهيد في الذكرى عن قدماء اصحابنا وفقهاء حلب وبين قائل بوجوبه الكفائي ومن خواص واجب الكفائي
اثم الكل بتركه لا ان الاجتهاد وليس واجبا كفائيا بالنسبة الى كل المكلفين بل بالنسبة الى اصحاب
الملكة فعلى تقدير انتفائه لا يلزم الاثم صاحب الملكة المذكورة لانا نقول شرط التكليف اعلام المكلف وقبل
الاجتهاد لا تميز صاحب الملكة عن غيره فلا يعلم احد انه مكلف بالاجتهاد لعدم علمه بانه صاحب الملكة والا
يلزم تاثيم غير المعين وانه غير المعين وانه غير معقول كما صرحوا به في تحقيق واجب الكفائي والفرق هذا الجواب
خلاف ما صرحوا به من تاثيم الكل بترك الاجتهاد والجواب الحق عن كلا البحثين انا ما ادعينا اعتبار الملكة
المذكورة في مطلق المجتهد بل اعتبرناها في المجتهد المطلق لما عرفت ان العلم بمعاني الادلة الشرعية الناصة او الظاهرة
في معناها بل المعارض غير محتاج الى الملكة والاحتياج اليها انما هو لاجل العلم بحكم التراجيح واللوازم الغير البينة
او الجزئيات الغير البينة الاندراج تحت القواعد الكلية ونحو ذلك فان اراد المعترض بالاستغناء عن الملكة
الاستغناء في القسم الاول فنعم الوفاق وان اراد الاستغناء في هذه الاقسام الاخر فلا نسلم اما ان اراد عدم الاحتياج
في استعلام هذه الاقسام الى الملكة المذكورة فان اراد الاول فبطلانه ظ فانه كثيرا ما يقع الاحتياج الى العلم بهذه الاقسام
مثلا ربما يحتاج الى ان نعلم ان نصف كر من الماء كل منهما نجس هل يطهران بمزجهما اولا وهذا العلم لا يحصل الا
بان نعلم هل هو مندرج في قوله ع اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا اولا وهو يحتاج الى الملكة المذكورة وكذا يحتاج
الى ان نعلم ان الحاج متى كان في طريقه عدو لا يندفع الا بمال وهو يقدر على اعطاء ذلك المال هل هو داخل
في المستطيع الى الحج اولا وكذا يحتاج الى ان نعلم هل الدين المضيق يبطل الصلوة في اول الوقت اولا اذ ظ
ان القول ببطلانها يتوقف على اتمام الدليل الدال على ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد الخاص والقول
بصحتها يتوقف على القدح في الدليل المذكور وكلاهما لا يتم بدون الملكة ومثل هذه المسائل المحتاج اليها اكثر من ان

تحصى وان اراد الثاني اي عدم الاحتياج لاستعلام مثل هذه المسائل المذكورة فبطلانه من اجلى البديهيات لانا
لا نقضي بالملكة الاحاطة بها تمكن من ترجيح احد الطرفين المسائل فلا تصور العلم بالنفي او الاثبات في هذه المسائل
الا بالملكة فعلم ان الدليل على الاستغناء في هذه الاقسام شبهة في مقابلة البديهية الامر القطعي وتفصيل الجواب
عن الاعتراض الاول منع استلزام اعتبار الملكة المذكورة في الاجتهاد المطلق عدم العلم بوجود المجتهد المفروض
والعلم بالاحكام التي هي من قبيل القسم الاول من القسمين المذكورين فقط لانا نعتبرها فيه واما في القسم الثاني فلان
الاطلاع على هذه الملكة ليس بمتعذر بل ولا متعسر غاية التعسر بل يمكن بالمعاشرة وباخبار جماعة وشهادة عدلين
المطلعين على قول ونصب نفسه متعرضا للفتوى بمجمع خلق كثير على ما قيل وبعرض ترجيحاته المخترعة على ترجيحات
من هو معلوم انه صاحب الملكة ونحو ذلك كما سيجيء انشاء الله تعالى في مسئلة عليحدة وعدم انضباط الملكة المذكورة
بمعنى ان لها مراتب مختلفة لا يوجب عدم العلم بها لان المراد بها حالة تمكن بها من رد الفروع الى الاصول بحيث
لا يقع الغلط منه غالبا ولها مراتب كثيرة المتصف بكل منها ممن يتعلق به احكام المجتهد وعن الاعتراض
الثاني انه لم يمنع الملازمة والبيان الذي ذكره لم يكن دالا على نفي الوجوب الكفائي عن مطلق الاجتهاد وقد
عرفت مرارا عدم اعتبار الملكة المذكورة في العلم بالاحكام التي هي من قبيل القسم الاول من القسمين المذكورين
اتفاقا فان قلت هل الاجتهاد في الاحكام التي هي من قبيل القسم الثاني واجب او لا قلت يمكن ان يقال
انه واجب كفائي بالنسبة الى صاحب الملكة قوله شرط التكليف اعلام المكلف وقبل الاجتهاد لا تميز
صاحب الملكة عن غيره الخ قلنا قبل الاجتهاد في القسم الثاني من الاحكام وبعد الاجتهاد في القسم الاول تميز
صاحب الملكة عن غيره باحدى الطرق المذكورة سابقا ولا نلتزم تاثيم غير المعين لان عدم التعيين قبل الاجتهاد
في القسم الاول من الاحكام مستند الى التقصير مهم من ترك الاجتهاد بالكلية وبعده يتحقق التعيين لو لم
تقصروا بترك الفحص عن حالهم وتصريحهم انما هو تاثيم الكل بعدم الاجتهاد بالكلية فتدبر وقال مولانا محمد امين
الاسترابادي الذي ظهر لي من الروايات ان طلب العلم الفرض على كل شخص في كل وقت بقدر ما يحتاج في ذلك الوقت
ولا يجب كفاية طلب العلم بكل ما يحتاج اليه الامة كما قالته العامة لانه غير منضبط بالنسبة الى الرعية والتكليف

بغير المنضبط

بغير المنضبط مح كما تقرر في الاصول في بحث علة القياس بل نعم من الروايات ان علم الرعية بجميع ذلك
من المحالات انتهى **وهم وتنبيه** قد بالغ المدقق مولانا محمد امين الاسترابادي في انكار الاجتهاد و
زعم ان الاجتهاد لا يكون الا ظنيا واحكامنا كلها قطعية لما مر من ان القرآن والسنة لا يجوز العمل
بهما الا بعد تحقق ما يوافقهما في كلام العترة الطاهرة واخبار العترة الطاهرة كلها قطعية لما مر من الوجوه و جوابه
اولا ان اشتراط كون المجتهد فيه ظنيا ليس الا في كلام العامة والعلامة وقليل من اصحابنا والاكثر منا لم يذكروا
الظن في تعريف الاجتهاد فقطعية الاحكام لا ينافي صحة الاجتهاد ومع انه في الحقيقة راجع الى نزاع لفظي
وثانيا انا لا نم قطعية صدور احاديثنا كلها عن المعصوم وقد مر الكلام فيه وبعد التسليم لا يلزم قطعية الحكم بل قلما
يبلغ دلالة الاخبار على جميع ما يستفاد منها مرتبة القطع وهو في غاية الظهور والقول بشيء على اكثر فقهائنا
رض بانهم يفتون بمجرد ارائهم من غير دليل وانت قد عرفت ان كثيرا من الاحكام من قبيل اللوازم الغير
البينة الا بالتامل والدليل وفي قبيل الجزئيات والافراد الغير البينة الفردية ونحو ذلك ولما كان العلم باندراج
هذه الفروع في اصولها يحتاج الى طبيعة وقادة وقريحة نقادة يحصل للبعض دون البعض لا يحسن لمن لا يحصل
له الظن على من حصلت فيه بانه افتى في الحكم الفلاني من غير دليل مثلا ربما يتوهم ان القول بوجوب
القصد بالبسملة الى سورة معينة في الصلوة قول بالحكم الشرعي من غير دليل اذ لا نص يدل على ذلك
الوجوب وهو باطل لان من قال به يقول انه قد ورد النصوص بوجوب قراءة سورة كاملة ولا تحقق
السورة الكاملة الا مع القصد المذكور لان البسملة لما كانت مشتركة لا تتميز جزءا الا بالقصد والغرض
ان فتاوى الفقهاء كلها راجعة الى احد من الادلة التي هي واجب الاتباع عندهم ولا اقول
باتباع الغلط والخطاء عليهم اذ غير المعصوم لا ينفك عن السهو والخطاء اذ احد من العقلاء لم يجوز
والقول في الاحكام الشرعية بغير دليل ومعلوم ان ادلة الشرع منحصرة عند الفقهاء الشيعة كلهم صرحوا
به في جميع كتبهم الاصول في القرآن والحديث الصحيح والاجماع الذي علم دخول المعصوم عم فيه والادلة
العقلية التي قد مر الكلام والفتاوى الراجعة الى الادلة العقلية وهي الاستصحاب واقسام المفهوم

وهم وتنبيه

قليلة في كلامهم والمعظم من قبيل الجزئيات المندرجة تحت اصولها التي لا يمكن ارجاعها الا الاصول من الادلة العقلية والادلة
المعظم العامة اليوم منحصرة في اشياء مخصوصة نعم قليل من اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله كانوا يعملون بالراي ويسمون
باصحاب الراي والظاهر انه اما العمل بالاستحسان او المصالح المتجددة المرسلة اذ لا يتصور غيرهما وكيف يتوهم من
له مشابهة من العقل ان معظم فقهائنا كالمفيد والمرتضى والشيخ الطوسي وتلامذتهم والمحقق والعلامة وجميع
المتاخرين كانوا يعملون في الاحكام الشرعية بما لم يعمل به اكثر العامة اليوم فان الفتاوى المذكورة
في كتب العلامة والمحقق وغيرهما من المتاخرين شذ ما يخرج عن كتب الشيخ الطوسي ونظرائه مثل ابن
ابي عقيل وابن الجنيد والمفيد والمرتضى وغيرهم كما هو مذكور في كتب الاستدلال وقد نقل اعلى الله مقامه
من العلامة تعليم بادر في تامل انه هو الغالط فيها وذكر ان الشهيد الثاني نقل في شرح الشرايع عن العلامة
انه قال في القواعد في مسئلة افتيت بهذا بمجرد راي ولم اجد فيها نقلا واثرا وانا اقول حاشا ثم
حاشا ذلك من مثل العلامة بل ممن له ادنى فضل وورع وقد تصفحت من اول شرح الشرايع
الى كتاب الميراث فما وجدت ما نقله عنها ولا اثرا وهذا القواعد ما هو وكيف والعلامة ره
ينادي في كتبه الاصولية بانحصار الادلة في الكتاب والسنة والاجماع والقياس المنصوص العلة
والاستصحاب في الشرح في كتاب الصلح من التذكرة انه قال مسئلة ولست اعرف من هذه المسئلة با
لخصوصية نصا عن خاصة ولا من العامة وانما صرت الى ما قلت عن اجتهاد انتهى والظاهر ان مراده با
لاجتهاد هو الاستدلال بالعمومات فانه استدل على فتواه في هذه المسئلة بجواز تصرف الانسان
في ملكه كيف ونشا دلالة العمومات عليه ظاهرة وقد وجدت مواضع من ما عدد من اغلاط العلامة
غير موافق لعبارة الكتاب الذي نقله عنه فانه قال رد الفروع والجزئيات الى اصولها قلنا لا
انا اذا علمنا ان هذا الحكم متعلق بهذا الكلي وعلمنا ان هذا الشيء الخاص فرد لهذا الكلي يحصل لنا العلم
بان ذلك الحكم متعلق بذلك الشيء الخاص فان قال ان فردية الفرد لا بد ان تكون قطعية حتى يقع الحكم مع
ان الفقهاء يحكمون بمجرد الظن قلنا الذي ذكره الفقهاء الحكم على الاشياء بالادلة الظنية ثبت حجيتها

في الشرع ولا يعلم من ذلك انهم يكتفون في فردية الفرد واندراج الجزئي بالظن حتى يصح الطعن في
انه يكفي الاستدلال على الاعتقاد على هذا الظن القوي بما يستدل به على حجية خبر الواحد كما لا يخفى و
القوم انه اورد في بحث صحة احاديثنا ان الفاضل المدقق محمد بن ادريس الحلي اخذ احاديث من اصول
قدمائنا التي كانت عنده وذكرها في باب سرائره واورد حديثين عن جابر عن الباقر
صاحب الرضاع احدهما عنه عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عم قال انما علينا ان نلقي
اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا والثاني احمد بن محمد بن ابي نصير عن ابي الحسن الرضا قال
علينا القاء الاصول وعليكم التفريع فان هذين الحديثين الصحيحين يدلان على لزوم اخذ الفروع
الى الاصول والظاهر انه لا معنى للتفريع الا اجراء الاصول في الكليات الى الجزئيات والافراد مطلقا
بل لا يخفى صدق التفريع الماموربه في الاجراء الى الافراد المظنونة الفردية ولكنه محل تامل واعلم ان
الاجتهاد كما يطلق على العمل بالراي وبالقياس وهذا الاطلاق كان شايعا في القديم قال الشيخ الطوسي
في بحث شرائط المفتي من كتاب العدة ان جماعة من المخالفين عدوا منها العلم بالقياس وبالاجتهاد
وباخبار الاحاد وبوجوه العلل والمقاييس وبما يوجب غلبة الظن ثم قال انا بينا فساد ذلك و
ذكرنا انها ليس من ادلة الشرع والظاهر ان الاجتهاد الذي ذكره انه ليس من ادلة الشرع ليس بالمعنى
المتعارف اذ لا يحتمل كونه من جنس الادلة والسيد المرتضى في كتاب الذريعة ذكر ان الاجتهاد عبارة
عن اثبات الاحكام الشرعية بغير المنصوص والادلة او اثبات الاحكام الشرعية بما في طريقه
الامارة والظنون وقال في مواضع آخر منه وفي الفقهاء من فرق بين القياس والاجتهاد وجعل
القياس ما له اصل يقاس عليه وجعل الاجتهاد ما لم يتعين له اصل كالاجتهاد في طلب القبلة وفي
قيمة المتلفات وارش الجنايات ومنهم من عد القياس من الاجتهاد وجعل الاجتهاد اعم
منه قال واما الراي فالصحيح عندنا انه عبارة عن المذهب والاعتقاد اي حاصل من الادلة الغير
اي حاصل من الامارات والظنون وهذا حاصل كلامه والظاهر ان الاجتهاد في كلامه ليس بمعناه المعروف

وقد ورد ذم الاجتهاد في بعض الاخبار وهو بهذا المعنى الثاني وكان هذا هو الباعث لانكار الاجتهاد
للقائل المذكور وهو غلط ناشئ من الاشتراك اللفظي وانكار الاجتهاد مستند الى غلط جماعة من المجتهدين
شبيه باستدلال عوام العامة على عدم صحة مذهب الشيعة بتركهم لصلوة الجماعة واستدلال جماعة من جهلة العوام
على ذم العلم بان جل علماء هذا الزمان حريصون على الدنيا وهو مذموم او غلط بعض المجتهدين بمجرد رايه
او غلطه في بعض الاحكام على تقدير تسليمه لا يوجب بطلان الاجتهاد اي العلم بالاحكام من ادلتها
التفصيلية وهو من البديهيات وربما يستدل لهذا بانا لا ننكر الاجتهاد الا بمعنى ان العمل بالادلة والاحاديث
يتوقف على الملكة المذكورة اذ الظاهر ان هذه الاحاديث والاخبار كان يعمل بها في عصر الائمة عليهم السلام كل
من سمعها من الشيعة من العوام والعلماء وانكار ذلك مكابرة ولم ينقل عن احد من الائمة عليهم السلام الانكار
على احد من الشيعة وهذا مما يوجب القطع بجواز العمل بالكل من فهمها من غير توقف على امر اخر وجوابه
انك قد عرفت وجه الاحتياج الى الشرائط المذكورة في هذا الاعصار دون عصر الائمة عليهم السلام وعرفت ان الاحتياج
الى الملكة المذكورة انما هو العمل باللوازم الغير البينة اللزوم والافراد الغير البينة الفردية ونحو ذلك لا العمل
بمناطيق الاخبار ومدلولاتها والذي هو معلوم من حال السلف هو عملهم بهذه الاخبار ومدلولاتها
الصريحة واما العمل باللوازم والافراد الغير البينة فلا يعلم من حالهم العمل بها بدون الملكة بل هو بديهي
البطلان فان قلت ما ذكرت يلزم الاستغناء عن الملكة للعمل بمدلولات الصريحة للاخبار ولو كان
فيها معارض وقد مر خلافه قلت المعلوم من حال السلف العمل بما سمعوا من الاخبار المعتمدة من غير الفحص عن المعارض
ولا يلزم منه الاستغناء عن الملكة بعد الاطلاع على المعارض وسيجيء لهذا زيادة بيان في بحث التراجيح
انشاء الله تعالى فان قلت لا يجوز العمل الا بمدلولات الصريحة لان اللوازم والافراد الغير البينة ان كانت ظنية فلا
يجوز العمل للادلة الدالة على النهي عن العمل بالظن ولقوله عليه السلام ما تعلمون فقولوا وما لا تعلمون فردوا وهو كما ترى
الى فيه وهذا داخل فيما لا تعلمون فيجب التوقف فيه وان كانت قطعية فلا يجوز ايضا لاحتمال قصر الحكم على ما لا
يتجاوز عن الحكم بلزومه او بفردية الدليل ونظر فان وجوب العمل بالاخبار عام لمن تمكن من اقامة الدليل

ولمن لم

ولمن لم يتمكن مثلا اهل الاجتهاد ويقولون يجب على الولي منع الطفل عن مس كتابة القرآن ولو كان
مميزا متوضيا لقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون والطفل ما لم يكن وضوءه شرعيا لم يكن رافعا للحدث فهو محدث
والمحدث لا يجوز له مس كتابة القرآن فيجب من باب المقدمة منعه والمنع في الطفل يتعلق فنقول بعد تطبيق جميع
المقدمات لم لا يكون المنع مقصودا على من علم كونه محدثا من نظر ودليل والطفل المتوضي ليس كذلك و
العرف قاض بذلك قلت قد مر انه يحصل القطع بتعلق الحكم بالافراد واللوازم الغير البينة اذا قطع باللزوم و
الفردية والقطع الحاصل من المذكورات المنقولات على ان يريد لان على ذلك والقطع لم يزل العلماء في عصر الائمة
عم يجرون حكم الكلي على افراده كزرارة ومحمد بن مسلم وهشام بن حكم ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان
ونظرائهم من اهل النظر والاستدلال والقطع كان الائمة عم كثيرا ما يستدلون على حكم بآية ويستدلون على الاجماع
كما لا يخفى على المتتبع فلا يكون الحكم مقصورا على اللوازم البينة اللزوم والافراد البينة الفردية فتدبر وقد يستدل
للهم القائلين بان مصنفي الكتب الاربعة مصرحون بجواز العمل بالاحاديث من غير توقف على ملكة او غيرها سوى
الحديث فيكون الاجتهاد باطلا اما الاول فلان ابا جعفر بن بابويه صرح في اول من لا يحضره الفقيه بان وضع الكتاب
انما هو لان يرجع اليه ويعمل بما فيه من لم يكن الفقيه عنده وهو صريح في ان المقلد الذي عليه الاستغناء عن تعذر
حضور الفقيه والمجتهد عنده عليه العمل باخبار هذه الكتاب عند عدم حضور فقيه وثقة الاسلام صرح في
اول باب الكافي بانه كتاب يكفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به
وهذا ظاهر في جواز رجوع كل متعلم ومريد لعلم الدين الى هذا الكتاب من غير توقف على شرط وكذا رئيس المحدثين
الطائفة ذكر في اول الاستبصار ان تهذيبه كتاب يصلح ان يكون مذخورا يلجأ اليه المبتدي في تفقهه و
المنتهي في تفكره والمتوسط في تبحره وقال في اول التهذيب ايضا ما فيه اي في الكتاب المذكور من كثرة
النفع والربح في العلم والظاهر ان المبتدي لا يكون مستجمعا للشرائط المذكورة للعمل بالاحكام سيما الملكة
وقلت غايتها يلزم من كلامك تصريحهم بجواز العمل بما طبق الاخبار ومدلولاتها الصريحة لكل الحديث سواء
كان مستجمعا للشرائط الاخر اولا ولا يلزم منه عدم اعتبار الشرائط الاخر والملكة في العمل بالقسم الثاني من القسمين

المذكورين للاحكام الشرعية والله اعلم **البحث الرابع** في التقليد وهو قبول قول من يجوز عليه الخطاء من غير حجة
ودليل ويعتبر في المفتي الذي يستفتى من بعد الشرائط المذكورة على النحو المذكور ان يكون مؤتمنا ثقة ويكون
حصول هذه الشرائط فيه معلوما للمقلد بالمخالطة المطلقة ان امكن الاطلاع في حقه او بالاخبار المتواترة
او بالقرائن الكثيرة المفيدة للعلم او بشهادة العدلين العارفين على قول ولا يشترط المشافهة بل يجوز العمل
بالرواية عنه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف ما نقل قال الشهيد الثاني في كتاب آداب العالم
والمتعلم وفي جواز تقليد المجتهد الميت مع وجود الحي اولا معه للجمهور اقوال اصحها عندهم جوازه مطلقا لان المذاهب لا تموت
بموت اصحابها ولذا يعتد بها بعدهم فالاجماع والخلاف ولان موت الشاهد قبل الحكم لا يمنع شهادته
بخلاف فسق الشاهد لا يجوز مطلقا لفوات اهليته بالموت وهذا هو المشهور بين اصحابنا خصوص المتأخرين منهم
بل لا نعلم قائلا بخلافه يعتد بقوله الثالث منعه مع وجود الحي لا مع عدمه ونقل الشهيد الاول في الذكرى القول
بجواز تقليد الميت ولم يصرح باسم قائله ونقل المحقق الشيخ علي في حواشي الشرائع عن الشيخ السعيد فخر الدين
عن والده العلامة جواز تقليد الميت اذا خلا العصر عن المجتهد الحي واستبعده وحمل كلامه على الاستفادة بكتب
المتقدمين في معرفة صور المسائل والاحكام مع استفاء المرجع وقال فخر المحققين في كتاب ارشاد المسترشدين
وهداية الطالبين على ما نقله عنه انه قال في وجه الاقتصار على الاصول الكلامية اقتصرت على هذه الاصول ولم
اذكر العبارات السمعية لان والدي جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر ذكر ما اجمع عليه اهل البيت عم وهم الائمة
المعصومين عم وما صح نقله عنهم بالطريق الذي له الى الشيخ الطوسي ره الصحيح ومن الشيخ الطوسي الى الائمة عم
بالطرق الصحاح التي لا شك فيه ولا ريب ان الوالد ره لما ذكر انه ان الميت لا قول له فقال اني قد اثبت
لكم ما اتفقت عليه الائمة عم فلا يحتاج الى احد لجد معرفة واجب الاعتقاد ومن عدل عنه الى غيره فقد عدل عن يقين
الى ظن وعن قول المعصوم عم الى قول لا قول لمجتهد فاذا المؤمنون تمسكوا واعتمدوا عليه انتهى كلامه واحتج
الشيخ علي ره في حواشي كتاب بسلجهاد في الشرائع على المنع بوجوه **الاول** ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار
قوله ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه وضعف هذا الوجه ظاهر لانه بعد عدم صحته على اصولنا ينتقض بمعروف النسب

مع انهم

مع انهم اعتبروا شهادة الميت في الجرح والتعديل وهو يستلزم الاعتداد بقوله في العدد الكبائر فتأمل **الثاني** لو جاز
العمل بقول الفقيه بعد موته لامتنع في زماننا للاجماع على وجوب تقليد الاعلم والاورع من المجتهدين و
الوقوف على الاعلم والاورع بالنسبة الى الاعصار التي بقيت في هذا العصر غير ممكن وفيه بعد تسليم هذا الاجماع
انه يمكن الاطلاع على الاورع والاعلم بالاثار والاخبار والتصانيف ونحو ذلك وهذا في غاية الظهور

الثالث

الثالث ان المجتهد اذا تغير اجتهاده وجب العمل باجتهاده الاخير ولا تمييز في الميت الاول والاخير وفيه انه
يمكن العلم بتقديم الفتوى وتاخيره في الميت وانه لا يتم الا في ميت تغير فتواه في مسئلة واحدة واحتمال التغير
ينتقض باطل

الرابع

الرابع ان دلائل الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها وهذا
الظن يمتنع بقائه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند فيخرج عن كونه معتبرا شرعا واورد هذا الوجه بتحرير
باقر العلوم في كتابه شارع الفقه بتغيير ما وزاد انه بعد موته يمكن ظهور خطاء ظنه فلا يمكن القول باصالة
لزوم اتباع ظنه كما في حال الحيوة اذ بقاء الموضوع معتبر في الاستصحاب والجواب بعد تسليم زوال الاعتقاد
والعلوم القائمة بالنفس الناطقة بعد الموت منع خلو الحكم عن السند وهل هذا الا عين المتنازع فيه فانا
نقول اذا حصل للمجتهد العلم او الظن بالحكم الشرعي من دليل اقترن به علة او ظنه فلم لا يجوز العمل بذلك الحكم
الذي افتى به في حيوته بعد موته ولم لا يمكن تسنيده ذلك الحكم بالنسبة الى المقلد ظنه السابق المقترن به مع
عدم العلم بالمزيل في حيوته لا بد لنفيه من دليل دعوى لزوم بقاء الظن للمجتهد الاصلي عمل المقلد او المسئلة غاية
لزوم عدم العلم بتغير اعتقاده وهو حاصل ههنا بحسب الفرض واحتمال ظهور خطاء الظن غير مضر كما في الحي
لضعف هذه الوجوه قال صاحب المعالم والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا ردية
جدا لا تستحق ان تذكر قال ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما سائغ للاجماع المنقول سابقا ولزوم الحرج
الشديد والعسر بتكلف الخلو بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في محل النزاع لان صورة حكاية
الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر بعيد فان تسويغ التقليد في الجملة على ان القول
بالجواز قيل بالجدوى على اصولنا لان المسئلة الاجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد

فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه غير دور ظ وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى غير
بعيد عن الاعتبار غالبا فخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي
بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه اعلى الله مقامه والجواب من وجوه الاول منع عموم النهي عن التقليد
واتباع الظن بل هو مختص بالاصول الثاني ان المسوغ لجواز التقليد الحي ليس الا وجه الاخير من الوجهين اللذين ذكرهما
وكيف يمكن دعوى الاجماع مع مخالفة كثير من الاصحاب وقد نسب المنع من التقليد مطلقا الشهيد في الذكرى الى
قدماء اصحابنا وفقهائهم حلب وكلام الكليني في اول الكافي ظ في منع التقليد مطلقا حيث جعل التكليف منوطا بالعلم
واليقين ونهى عن التقليد والاستحسان وصرح ابن حمزة في كتاب الاوزاع بعينه الاجتهاد وعدم جواز التقليد
وجعل فائدة رجوع العامي الى العلماء الاطلاع على مواضع الاجماع ليعمل به والقول بحصول العلم بدخول قول المعصوم او تقريره
في مثل هذه المسائل الاصولية التي علم عدم الكلام في عصر المعصوم عم غير ممكن الحصول فان هذه المسائل غير
مذكورة الا في كتب العلامة ومن تاخر عنه فكيف يمكن العلم بالاجماع الذي يكون حجة عندنا مع انه روى الكشي في
ترجمة يونس بن عبد الرحمن بسنده عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن احمد بن الاخنف قال كنت مع يونس
فدخل عليه ابو جعفر عم يعوده في مرضه فاذا عنده رامشي كتاب وليلية فجعل يتصفح ورقة حتى اتى عليه من اوله
الى اخره وجعل يقول رحم الله يونس رحم الله يونس رحم الله يونس والظاهر ان الكتاب كان الفتوى فحصل
تقرير الامام عم على تقليد يونس بعد موته والقمي روى بسنده عن داود بن القاسم ان ابا جعفر الجعفري قال
ادخلت كتاب يوم وليلة الذي الفه يونس بن عبد الرحمن على ابي الحسن العسكري عم فنظر فيه وتصفحه كله ثم قال
هذا ديني ودين ابائي وهو الحق كله فلو لم يجز العمل بقول الميت لانكر عم العمل به قبل عرضه عليه والقمي ابن
بابويه صرح بجواز العمل بما في من لا يحضره الفقيه على انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه وهو صريح في تجويزه العمل
بفتاوى ابيه بعد موته والظاهر كراهة مكابرة نعم الوجه الاخير وهو لزوم الحرج يدل على جواز التقليد وكذا ما ورد
من الاخبار من رجوع الناس بامر الائمة عم الى محمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وامثالهم
في احكامهم والامر باخذ معالم الدين عنهم على ما ذكره الكشي ره في ترجمتهم لكن تخصيص الحي واخراج الميت يحتاج

الى دليل

الى دليل ولا يكفي اندفاع العسر بتقليد الاحياء لاندفاع تقليد الميت ايضا الثالث ان قوله لان المسئلة اجتهادية
وفرض العامي الرجوع الى المجتهد ثم لان المسئلة اصولية يمكن تحصيل القطع فيها فان الانسان اذا علم ان جواز استفتاء
المقلد عن المجتهد انما هو لانه مخبر عن احكام الله تعالى يحصل له القطع بان حيات المجتهد وموته مما لا يحتمل ان يكون
مؤثرا في ذلك وعلى تقدير عدم امكان تحصيل القطع فلا شك في الاكتفاء بالظن اذا اشتراط القطع في
الاصول مبني على امكانه كما صرحوا به وحكم به البديهة وليس اعتماد المقلد على ظنه في المطالب الاصولية التي يعتقد
فيها على الظن مشروطا بشيء كالاعتماد على الظن في الفروع حيث انه مشروط بثبوت الاجتهاد وعلى تقدير تسليم
كون المسئلة اجتهادية فلا يتم ان فرض العامي الرجوع فيها الى المجتهد فانه مبني على ما اشار اليه بقوله على اصولنا
من عدم صحة تجزي الاجتهاد وقد عرفت بطلانه وح فيكفي الاجتهاد في هذه المسئلة ثم الرجوع الى فتاوى الاموات
في بقية احكامه ان قوله الرابع ان قوله وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظ وان كان
حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا الى الاخر غير صحيح اذ لا بعد في تقليد مجتهد
حي في هذه المسئلة او تقليد الموتى في غيرها ولا معنى للادعاء البعد في مثل هذه المقامات البرهانية الخامس ان قوله
مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا الخ فيه لو تحقق اجماع شرعي على منع تقليد الميت مع وجود الحي لاستغنى عن التطويل
الذي ذكره فان بقوله والحرج والعسر يندفع بتسويغ التقليد في الجملة كالصريح في ان مراد المستدل المنع من تقليد الميت
عند وجود المجتهد الحي والا فلا يندفع العسر الا بتقليد الميت كما لا يخفى ولكنك عرفت عدم تحقق الاجماع في مثل هذه
المسائل الاصولية وسيما هذه المسئلة واقول الذي يختلج في الخواطر في هذه المسئلة ان من علم من حاله انه لا يفتي في
المسائل الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة كالنبي بالبوم وغيرها من المقدمات يجوز تقليده حيا كان او ميتا
ولا يتفاوت حيوته ومماته في فتاويه واما من لا يعلم من حاله ذلك كمن يعمل باللوازم الغير البينة والافراد والجزئيات
الغير البينة الاندراج فيشكل تقليده حيا كان او ميتا فان من تتبع وظهر عليه كثرة اختلاف الفقهاء في هذه الاحكام يعلم
ان قليل الغلط في هذه الاحكام قليل مع ان شرط صحة التقليد ندرة الغلط واستقر فيه ان مقدمات هذه الاحكام ظاهر
يوجد فيها نص صريح كثيرا ما يشتبه فيها الظني بالقطعي وربما يشتبه الحال فيتوهم جواز الاعتماد على مطلق الظن فيها فكثير

فيها كثير الاختلاف ولهذا قل يوجد في مقدمات هذا القسم مقدمة غير قابلة للمنع بل مقدمة لم يذهب احد الى منعه وبطلانه
بخلاف الاختلاف الواقع في القسم الاول فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان قلت فعلى هذا يبطل جواز اعتماد المجتهد الفاضل
على اعتقاده في هذا القسم الثاني قلت لا يلزم ذلك لانه اذا حصل له الجزم باللزوم الفردية يحصل له الجزم بالحكم الشرعي
ومخالفة الحكم المقطوع به غير معقول فتأمل اذا عرفت هذا فالاولى والاحوط للمقلد التمكن من فهم العبارات ان لا يعتمد
فتوى القسم الثاني من الفقهاء الاربعة الا بعد العرض على الاحاديث بل لو عكس الفقيه كان احوط **تنبيه** حكم جماعة
من متأخري اصحابنا ببطلان صلوة من لم يكن مجتهدا ولا مقلدا لمن يجوز تقليده وكذا غير الصلوة من العبادات ولا
ادري لاطلاق ذلك وجه بل لا يصح ذلك الحكم في صور الاولى من احتاط في عبادته بحيث يحصل الصحة على كل تقدير
فح لا وجه للقول ببطلان تلك العبادة كمن صام وكف جميع ما يحتمل ان يكون مفطرا بحيث يحصل له القطع
بصحة صلوته على كل تقدير فان قلت هذا لا يتأتى في الصلوة لان الافعال المحتملة للوجوب والندب كالسورة والتسليم
ونحوهما ان وقعت على وجه الوجوب بطلت الصلوة على تقدير ندبتها وكذا العكس قلت لا نم بطلان ذلك اي بطلان
الصلوة بايقاع بعض اجزائها الواجبة على وجه الندب وبالعكس اذا تحقق نية القربة غاية كونه اثما في اعتقاد خلاف
الواقع وليس النهي متعلقا بنفس الصلوة او بشيء من اجزائها بل ولا بصفاتها اللازمة كما لا يخفى وعلى تقدير التسليم
فيمكن عدم نية الوجه في مثل تلك الافعال بل الاقتصار على قصد القربة وكونه مشغولا بالصلوة اذ لا دليل على
تعيين نية الوجه في تفاصيل اجزاء الصلوة ولذا لم يذهب احد من العلماء وان ذهب البعض الى البطلان مع نية وجه
المخالف للواقع ولذا لم يذهب احد الى بطلان صلوة الذاهل عن الوجه في اجزاء الصلوة مع انه لا يتم القول
بالبطلان بوجه على تقدير صحة تجزي الاجتهاد فان من اجتهد في امر الفقيه وظهر عليه انه لا يعتبر نية الوجه في اجزاء
الصلوة ثم اتى بالصلوة على الوجه المذكور فح لا يتصور القول ببطلان صلوته بوجه الثانية لو وقعت العبادة موافقة
لحكم الشرع في نفس الامر واقترنت بنية القربة مثلا من صام وترك قراءة السورة في الصلوة بمجرد تقليد
مثله من العوام فلا يمكن للمجتهد المعتقد باستحباب السورة الحكم ببطلان تلك صلوة من كانت صلوته موافقة
لشيء من اخبار الائمة ع المعمول به او لقول من اقوال الفقهاء المعتمدين شرعا وان لم يكن ذلك

المطلب

المصلح الامقلد المتمكن بمجرد حسن الظن به بحيث يأتي منه نية القربة قال الفاضل الورع المحقق مولانا احمد الاردبيلي
في شرح قول العلامة في الارشاد ويجب معرفة واجبات افعال الصلوة الخ اعلم ان الذي يقتضيه الشريعة
السهلة والاصل عدم الوجوب على التفصيل والتحقيق المذكور في الشرح وغيره اظن انه يكفي الفعل على ما هو
المامور وفي الاخير اشارة اليه كما مر البعض وستقف على امثاله ايضا خصوصا في مسائل الحج او الظن ان الفرض
الواقع على شرائطه المستفادة من الادلة واما كونه على وجه الوجوب فلا وغير معلوم انه داخل في الوجه المامور به
بل الظن عدمه فلا يتم الدليل بان فعل الواجب على الوجه المامور به موقوف على المعرفة والعلم فبدونه ما اتى
بالمامور به بل الظن عدمه فلا يتم الدليل بان فعل الواجب على الوجه المامور موقوف على المعرفة والعلم
فبدونه ما اتى بالمامور به على وجهه فيبقى في عهدة التكليف وعلى تقدير تسليم الوجوب لا نم البطلان
على تقدير عدمه خصوصا على الجاهل والغافل عن وجوبه وعن الذي اخذه بدليل مع كون وظيفته
ذلك وكذا المقلد لمن لا يجوز تقليده ولا خفاء في صعوبة العلم الذي اعتبروه سيما بالنسبة الى
النساء والاطفال في اوايل البلوغ فانهم كيف يعرفون المجتهد وعدالته وعدالة المقلد والوسايط
مع انهم ما يعرفون العدالة ومعرفتهم اياها واخذهم عنهم فرع العلم بعدالتهم في معرفة العدالة ما يحصل
غالبا الا بمعرفة المحرمات والواجبات وهم الان ما حصلوا شيئا وليس معلوم لهم العمل باشياء بل الغالب
عملهم مع عدم معرفتهم حقيقة العلاقة بل ولا بالعدلين ولا بالمعاشرة وتحقيقهم ذلك كله بدليل لا يخفى صعوبته
مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ على الظن بل بعده الغير لعدمه بالتكليف بلى نعم يمكن فرض الحصول
في بعض التكليف ولكن قد لا يكون والمراد اعم وهي مع انه لا دليل لصلح الا ان يكون اجماعا وهو اقرب
غير معلوم لا بل الظاهر انه يكفي في الاصول الوصول الى المطلب كيف كان بدليل ضعيف باطل وتقليد كذلك
كما مر اليه الاشارة وعدم نقل الاكتساب عن السلف بل كانوا يكتفون بمجرد الاعتقاد وفعل صورة الاكتساب
ومثل تعليم النبي ص الاعراب مع ان الصلوة معلوم اشتمالها على ما لا يحصى كثير من الواجبات وترك المحرمات
والمندوبات وكذا سكوتهم عن امرهم بذلك وبالجملة في ظني قوي على ذلك من الامور الكثيرة وان لم يكن كل

واحد منها دليلا فالجمع مفيد له وان لم يحصر في الاثنين كله وان امكن الوجوب على العالم المتمكن من العلم على الوجه
المشروط على ان دليلهم لو تم لدل على وجوب القصد حين الفعل وانه غير واجب اجماعا ولكن ظني لا يغني
من العلم شيئا فعليك طلب الحق والاحتياط ما استطعت انتهى كلامه ره وذكر القول في مسئلة الشك
بين الاثنين والثلث والاربع انه يكفي في الاصول مجرد الوصول الى الحق وانه يكفي ذلك لصحة العبادة المشترطة
بالقربة من غير اشتراط البرهان والحجة على ثبوت الواجب وجميع الصفات الثبوتية والسلبية والنبوة والامامة
وجميع احوال القبر ويوم القيمة بل يكفي في الايمان اليقين بثبوت الواجب والوحدانية والصفات
في الجملة باظهار الشهادة بالرسالة وبامامة الائمة ع وعدم انكار ما علم من الدين بالضرورة ويلزمه اعتقاد
سائر المذكورات في الجملة هذا ظني وقد استفدته القول من كلام منسوب الى افضل العلماء وصدر الحكماء
نصير الحق والشريعة ومعين الفرقة الناجية بالبراهين العقلية والنقلية على حقية مذهب الشيعة الاثني عشرية
نفعه الله بعلوم الدينية وحشره الله مع محمد ص خاتم الرسالة وآله الامناء الائمة ع وما يؤيد الشريعة السمحة
السهلة ان المنيت التي مارات احدا الا والدها مع فرضها متعبدين بالدين الحق فكيف الغير اذا
بلغت تستعاجب عليها جميع ما يجب على غيرها من المكلفين على ما هو المشهور بين الاصحاب مع
انها ما تعرف شيئا فكيف يمكنها تعلم كل الاصول بالدليل والفروع من اهلها على التفصيل المذكور قبل
العبادة مثل الصلوة على ان تحقيقها العدالة في غاية الاشكال وقد لا يمكن لها فهم الاصول بالتقليد فكيف
بالدليل وعلى ما ترى انه قد صعب على اكثر الناس من الرجال والنساء جدا فهم شيء من المسائل على ما هي عليه
الا بعد المداومة وبالجملة هذا ظني ولكنه هو لا يغني من شيء ولعلي لا اعاقب به انشاء الله وقد استبعدت ما ذكره
بعض الاصحاب سيما في الرسالة الالفية مع قوله في الذكرى لصحة صلوة العامة وقد اشار اليه الشارح الفاضل
فاستشكل الشك هنا في الصحة على تقدير الموافقة انتهى كلامه ره وقال في بحث وجوب العلم بدخول
الوقت للصلوة وبالجملة كل من فعل ما هو في نفس الامر وان لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالما بنهيه وقت
الفعل حتى لو اخذ المسائل من غير اهله بل لو لم يأخذ من احد وظن ذلك وفعل فانه يصح ما فعله وكذا في الاعتقاد

وان لم يأخذ

وان لم ياخذها عن ادلتها فانه يكفي في ما اعتقد دليله وان وصله الى المط ولو كان تقليد كذا الفهم من كلام منسوب
الى المحقق نصير الملة والدين ره العزيز في كلام انشا اشارت اليه مثل مدحه جماعة الطهارة بالجر والماء
مع عدم العلم بحسنها وصحة حج من مر بالموقف ومثل قوله ص لعمار حين غلط في التيمم الا فعلت كذا فانه
يدل على انه لو فعل كذا الصح مع انه ما كان يعرف وفي تصحيح من نسي ركعة ففعلها واحتسبه ع مع عدم العلم وان الشريعة
السهلة تقتضيه وما وقع في اوايل الاسلام من فعله ع مع الكفار من الاكتفاء بمجرد قولهم بالشهادة وكذا
فعل الائمة ع من قال بهم ما يفيد اليقين فتدبر واحفظ انتهى كلامه ره وقال في شرح قوله ويجب غسل موضع البول
بالماء خاصة واعلم ان الرواية التي نقلت هنا في سبب نزول الاية الدالة على الازالة بالماء اي قوله تعالى ان الله
يحب التوابين ويحب المتطهرين دالة على ان اصابة الحق حسن وصواب وان لم يكن عن علم فعدم
صحة صلوة من ياخذه كما وسنعود اغير ظ بل يمكن صحتها وامثالها كثيرة سيما في اخبار الحج فتفطن الا
ان يقال انه في وقت الصلوة كان مامورا بالاخذ فتبطل ولكن المتاخر لم يقولوا بمثله لعدم النص عن الفقيه
الخاص عندهم نعم نقول به لو فرض الامر المضيق في ذلك الوقت مع الشعور فالجاهل والغافل جاريان عن
النهي فافهم انتهى هذا ولكن روى الكليني في باب مسئلة في القبر عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسن
بن سعيد عن ابراهيم بن ابي البلاد عن بعض اصحابه عن ابي الحسن موسى ع قال يقال للمومن في القبر من ربك قال الله
فيقول فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال من امامك فيقول فلان
فيقال كيف علمت ذلك فيقول امرهذا الله وثبتني الله عليه فيقول ثم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح
له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي فيقال
للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من
اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربانه بمطرقة لو اجتمع عليه الثقلان الانس
والجن ان الاولى والاحوط للمكلف ان يكون جميع ما يعتقده من الاصول والفروع مما يكون معروفا على
كلام الائمة الهدى وخزنة علم الله والباب مدينة العلم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وسنة النبي ص

الظن من كلامهم عم ان المخطئ يكون معذورا والمصيب لا مع ذلك غير مؤجر بل الاولى ان يكون مقدمات المعارف النظرية
ماخوذة من كلامهم وما سكتوا عنه ولم يبلغنا فيهم منهم شيء فالاحوط السكوت فيه ومن تتبع الاخبار الواردة في النهي
عن التقدم مرة على الاطلاق ومرة على غير الماخوذ منهم عم حصل له الجزم بذلك ويفهم من كثير من الروايات والظاهر ان اصل
التصديق بالله تعالى مما فطر عليه جميع العقول فان قلب ذي الجور مفطور بما انكره باللسان بل ان البهائم ايضا لم يهمل عن اربع
احدها معرفة الرب تعالى وفي بعض الروايات معرفة الله يدل على معرفة الرب قال الله تعالى قل افي الله شك فاطر
السموات والارض الاية وهذا مذهب النظام وكثير من المتكلمين كما نقله في المواقف وغيره بل جميع المعارف
عندهم كذلك واعلم انه قد مر ان الاحوط للمقلد عرض فتاوى الفقهاء على الروايات وانما قلنا انه احوط لا انه
متعين لان النظر من الروايات جواز اعتماد العامي على من كان ثقة عارفا بروايات الائمة عم كالامر باخذ
معالم الدين عن محمد الثقفي والفضل بن يسار ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم على ما ذكره الكشي وغيره في ترجمتهم
وكالروايات الواردة في حفظ العلماء بانهم يسيدون قلوب شيعتنا وروى ابن جمهور في قوالي اللئالي بطرقه
المذكورة فيه عن الامام الحسن العسكري عم قال حدثني ابي عن آبائه عن رسول الله ص ما شذ من يتم اليتيم الذي انقطع
عن ابيه يتم يتيم انقطع عن امامه ولا يقدر على الوصول اليه ولا يدري كيف حكمه فيما يبتلى من شرايع دينه
الا فمن كان من شيعتنا عالما بعلومنا وهدى الى سبيل شريعتنا كان في الرفيق الاعلى وبسناده عن علي
بن محمد عم قال لولا من يبقى من بعد غيبة الامام من العلماء الداعين اليه والدالين عليه والذابين عنه وعن دينه
بحجج الله المنقذين للضعفاء من عباد الله من شباك ابليس لعنه الله ومردته لما بقي احد الا ارتد الحديث وغير ذلك
من الروايات واي حاصل ان المفهوم جواز اعتماد ضعفاء الناس والعوام على العلماء من غير تقييد بلزوم عرض
فتاويهم على كلام الائمة عم فيكون منفيا ولو وقع غلط كان على ذمة العلماء فقط وتقتضيه نفي العسر والحرج وكون
الدين والشريعة سمحة سهلة كما لا يخفى فتدبر والله اعلم بحقايق الامور **الباب السادس** في التعادل والترجيح اعلم
ان التعارض الواقع في الادلة الشرعية يكون بحسب الاحتمالات العقلية منحصرا في اقسام **الاول** بين الايتين من
الكتاب فان كان في احدهما اطلاق او عموم بحيث يمكن تقييده او تخصيصه او نحو ذلك فالمشهور

لزوم ذلك والا فالمتأخر ناسخ ان علم التاريخ والا فالتوقف او التخيير ان امكن والاحوط الرجوع الى الاخبار
الواردة عن الائمة عم ان وجدت في ذلك والا فالتوقف والاحتياط ان امكن **الثاني** بين الكتاب والسنة
المتواترة فان كانت من النبي ص فحكمها من احتمال تقديم السنة وكذا ان كانت من الائمة عم مع احتمال تقديم
الكتاب ح لحديث عرض حديثهم على كتاب الله وطرح ما خالف كتاب الله وحمله على التقية **الثالث** بين الكتاب والظني
من اخبار الاحاد المشهور تقديم الكتاب مع عدم امكان الجمع بوجه بل معه ايضا على قول الشيخ وجماعة وحديث العرض
مقتضى له والاخبار الواردة في حصر العلم بالقرآن على الائمة عم وانه يجب عقولهم لا يجب عقول الرعية يقتضي
يقتضي تقديم الخبر كما لا يخفى والله اعلم **الرابع** بين الكتاب والاجماع المقطوع او المظنون والظاهر ان حكمه كما
الثاني والثالث في الاول والثاني من قسميه **الخامس** بين الكتاب والاستصحاب بناء على حجيته ويجب
تقديم الثاني مطلقا **السادس** بين السنة المتواترة وخبر الواحد ولا شك في تقديم الخبر المتواتر وكذا المحفوف
بالقرائن بما يفيد القطع على خبر الواحد اذا كان كل منهما عن النبي ص او الائمة عم وكذا اذا كان احدهما عن النبي ص فقط
على الظاهر وهذا مع عدم امكان الجمع **السابع** بين السنة المقطوع بها بقسميها مع مثلها ويظهر حكمه بما سيجيء
انشاء الله **الثامن** بين السنة المقطوع بها والاجماع بقسميه وحكمه السادس **التاسع** بينها وبين الاستصحاب
وحكمه كالخامس **العاشر** بين الخبرين من اخبار الاحاد وهذا هو الذي ذكره الاكثر في كتبهم واقتصروا عليه وذكروا فيه
اقسام من وجوه الترجيح بعضها بحسب السند ككثرة رواة احدهما او ورع راوي احدهما او ضبطه او كونه
من الاوصاف او علو الاسناد في احدهما وبعضها بحسب الرواية كترجيح المروي بلفظ المعصوم عم على المروي
بالمعنى وبعضها بحسب المتن كالفصاحة والافصحية على قول او تأكد الدلالة او كون المدلول في احدهما حقيقيا
دون الآخر او كون دلالة احدهما غير متوقفة على توسط امر بخلاف الآخر او العام الذي لم يخصص والمطلق الذي
لم يقيد على المخصص والمقيد وبعضها بالامور الخارجة كاعتضاد احدهما بدليل آخر او بعمل السلف او بموافقة الاصل
على قول وبمخالفته على قول آخر او بمخالفة العامة لاهل الخلاف بخلاف الآخر وهذه الوجوه مفصلة في كتب الاصول وانما
لم نبسط القول فيها لان المدرك في بعضها غير ظ والاولى في الترجيح الى الرجوع ما ورد به وهو روايات **الاول**

ما رواه الشيخ الجليل الطبرسي ره في كتاب الاحتجاج في احتجاج ابي عبد الله عن حديث المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا
سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه **الثانية** ما رواه عن الحسن بن
الجهم عن الرضا ع وفي اخره قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلم نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم
فموسع عليك بايهما اخذت **الثالثة** ما رواه الفقيه في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله الحميري الى صاحب الزمان ع
يسأله عن بعض الفقهاء عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض
اصحابنا قال لا يجب عليه تكبيره ويجزيه ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد فوقع ع في الجواب عن ذلك
حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الاخر فانه روي اذا رفع رأسه
من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى
وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا **الرابعة** ما رواه علي بن مهزيار في الصحيح قال قرأت في كتاب لعبد الله
بن محمد الى ابي الحسن ع اختلف اصحابنا في روايتهم عن ابي عبد الله ع في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم ان صلهما
في المحمل وروى بعضهم ان لا تصلهما الا على الوطيء الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك في ذلك
فوقع ع موسع عليك بايه عملت وفي دلالة هذه الرواية على ما نحن فيه نظر ظ وروى الكليني في الكافي قال وفي رواية
بايهما اخذت من باب التسليم وعنه ورواها في خطبة الكافي عن العالم ع وهذه الاخبار دالة على ان المكلف
مخير في العمل باي الخبرين شاء واختاره الكليني في خطبة الكافي كما مر ونقل عبارته **الخامسة** ما نقل عن احتجاج
الطبرسي انه روى عن سماعة بن مهران قال سألت ابا عبد الله ع قال قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا
بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك فتسأل عنه قال قلت لا بد ان نعمل
باحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة **السادسة** ما رواه الشيخ قطب الدين الراوندي في رسالة الفقهاء من بيان
احوال احاديث اصحابنا بسنده عن ابن بابويه عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد بن عيسى عن رجل
عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسين السري قال قال ابو عبد الله ع اذا ورد حديثان مختلفان فخذ بما خالف
القوم **السابعة** وروى الفقيه عن ابن بابويه عن محمد بن موسى بن المتوكل عن علي بن الحسين السعدابادي

عن الحسن

هذا الاخذ والعمل على ان الحكم فيما اختلف فيه حديثان لا في غيره منه

الثالثة

الرابعة

السادسة

السابعة

عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابن فضال عن الحسن بن جهم قال قلت لعبد الصالح ع هل يسعنا فيما يرد علينا منكم الا
التسليم لكم قال لا والله لا يسعكم الا التسليم لنا قلت فيروى عن ابي عبد الله ع ويروى عنه خلافها فبأيهما نأخذ
قال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه **الثامنة** روى بهذا الاسناد عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه
عن محمد بن عبد الله قال قلت لابي الحسن الرضا ع كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان
فانظروا ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا ما يوافق اخبارهم فدعوه وروى الشيخ في باب الطلاق عن الحسن بن سماعة
عن الحسن بن ايوب عن ابي بكر عن عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع قال ما سمعت مني يشبه قول الناس وفيه التقية
وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه وهذه الاخبار الخمسة دالة على ان المتعين عند اختلاف الاخبار العرض
على مذهب العامة والاخذ بالمخالف مطلقا وعدم جواز العمل بالتقية عند الاخبار **التاسعة** ما رواه الكليني في باب
اختلاف الحديث من الكافي في الصحيح عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما
منازعة الى ان قال وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما
ولا يلتفت الى ما حكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عندنا اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه
قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا و
يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده
فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين
ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم
قلت فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة
وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك
ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر
مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهم الخبران
جميعا قال ينظر الى ما اليه هم اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم

الخبرين جميعا قال اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات
وهذه الرواية تدل على ان الترجيح بعدالة الراوي وافقهيته واورعيته واصدقيته ومع التساوي بالشهرة ومع التساوي
فيها يقدم ما يوافق العرض على الكتاب والسنة ومذهب العامة فظاهره لزوم العرض على الجميع ويحتمل ان يكون الواو بمعنى او
فاللازم العرض على احدها ولكن قوله ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة يؤيد الاول
الا انه عم جوز الترجيح بالعرض على مذهب العامة فقط وعلى عمل حكامهم في جوابه لهذا القول ومع عدم امكان هذا
النحو من الترجيح فمقتضى هذه الرواية لزوم التوقف ولم يجوز في هذه الرواية التخيير وحمل بعضهم روايات التخيير على العبادات
المختلفة وروايات الارجاء والتوقف على ما ليس كذلك كالدين والميراث ونحوهما وهو غير بعيد لان هذه الروايات
وردت في المنازعات والمخاصمات **العاشرة** ما رواه محمد بن ابراهيم بن جمهور اللحفي في كتاب غوالي اللئالي
عن العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سئلت الباقر عم فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان
المتعارضان فبايهما اخذ فقال عم يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي
انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال عم خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك
فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ
بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن
خذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان
له فكيف اصنع فقال عم اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وفي رواية انه عم قال فاذن فارجه حتى
تلقى امامك فتسأله اشهى كلامه ره **الحادية عشرة** ما رواه الشيخ قطب الراوندي بسنده عن ابن بابويه عن
ابيه عن سعد بن عبد الله عن ايوب بن نوح عن محمد بن ابي عمير عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق عم
قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله
فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم
فخذوه **الثانية عشرة** ما رواه الحسن بن الجهم عن الرضا عم تجيئني الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا

الحادية عشرة

الثانية عشرة

اعرضه

اعرضه على كتاب الله تع واحاديثنا فان كان ذلك يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت
يجيئان الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلم نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت
الثالثة عشرة ما رواه الكليني في باب اختلاف الاحاديث في الصحيح عن سماعة عن ابي عبد الله ع قال
سألته عن رجل اختلف رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف
يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم وسعك
ما رواه القمي في باب المذكور بسنده عن ابي عبد الله ع ان تيك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من
قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذ قال قلت كنت اخذ بالاخير فقال رحمك الله الرابعة عشرة ما رواه
باسناده عن معاوية بن ميسرة قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم
بايهما ناخذ فقال خذوا به حتى يبلغكم به عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله الحديث وفي حديث
اخر خذوا بالاحدث وهذه الروايات الثلثة دالة على ان الواجب الاخذ بالرواية الاخيرة ولا اعلم احدا
عمل بها غير ابن بابويه في الفقيه في باب الرجلين يرضى الى رجلين حيث نقل خبرين مختلفين ثم قال
ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق ع وذلك لان الاخبار لها
وجوه ومعان وكل امام اعلم بزمانه واحكامه من غيره من الناس اشبه كلامه الخامسة عشرة ما رواه الكليني القمي
في باب الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب في الصحيح او الموثق عن عبد الله بن ابي يعفور قال سألت ابا
عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومن لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم
له شاهدا من كتاب الله ومن قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم به اولى به السادسة عشرة قال ابن بابويه في كتاب
الاعتقادات اعتقادنا في الحديث المفسر انه يحكم على المجمل كما قال الصادق ع وراعى هذه القاعدة
في كتاب من لا يحضره الفقيه في الجمع بين الاخبار والظ انه اراد بالمفسر المخصص والمقيد والمبين والمفصل
ونحوها وبالمجمل ضدها وهذه الروايات تدل على انواع من العمل عند تعارض الاخبار السابعة عشرة الترجيح
باعتبار السند فيرجح رواية الثقة والاوثق والافقه والاصدق والاورع على من ليس كذلك وهنا يدل عليه

الثالثة عشرة

الرابعة عشرة

الخامسة عشرة

السادسة عشرة

السابعة عشرة

الثاني

الثالث

الرابع

الخامس

السادس

السابع

الثامن

التاسع

الرواية التاسعة والعاشرة الثاني الترجيح بشهرة الرواية ونقل الاكثر اياها وندرة الاخرى ويدل عليه التاسعة
والعاشرة الثالث العرض على الكتاب والعمل بالموافق وطرح المخالف وهذا يدل عليه التاسعة والحادية عشر و
الثانية عشر والسادسة الرابع العرض على سنة رسول الله ص ويدل عليه الرواية التاسعة والسادسة عشر ولفظة
او في الاخيرة مؤيدة لكون الواو في الاول بمعنى او الخامس العرض على مذهب العامة ورواياتهم او عمل
حكامهم والاخذ بالمخالف ويدل عليه الرواية الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة والعاشرة
والحادية عشر السادس الاخذ بالاحدث ويدل عليه الرابعة عشر والخامسة عشر مع رواية اخرى مذكورة
فيها السابع التخيير في العمل بايهما شاء المكلف ويدل عليه الاربع الاول والعاشرة والثانية عشر والثالثة عشر
الثامن التوقف وعدم العمل بشيء منهما ويدل عليه الخامسة والتاسعة والعاشرة والثالثة عشر التاسع العمل
بالاحوط منهما ويدل عليه الرواية الاخيرة ولكن هذا ضرب آخر من العمل ليس فيه طرح احد الخبرين واعلم ان الظاهر
من الرواية التاسعة ان الترجيح باعتبار السند اي اوثقية الراوي ونحوه وكثرته مقدم على العرض على كتاب الله
وعلى هذا فاذا تعارض حديثان ويكون احدهما اوثق وافقه واورع من راوي الآخر يكون العمل بالاول متعينا
وان كان مخالفا للقرآن ولكن ظاهر كثير من الروايات ان العرض على كتاب الله مقدم على جميع اقسام الترجيح بل
روى الكليني في باب الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب اخبارا كثيرة دالة على ان الخبر الغير الموافق لكتاب الله فهو زخرف
وغير معمول مبني ص ويلزم طرحه وان لم يكن له معارض اصلا وعلى هذا فاذا تعارض حديثان ينبغي عرضهما
على القرآن او السنة المقطوع بها والعمل بالموافق لهما وان لم يعلم الموافقة والمخالفة لهما فالترجيح باعتبار
الصفات المذكورة للراوي ومع التساوي فيها فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع التساوي فبالعرض
على روايات العامة او مذاهبهم او عمل حكامهم والعمل بالمخالف لهم وتاخر هذا عما قبله مما صرح به في التاسعة والحادية
عشر وان لم يعلم الموافقة او المخالفة للعامة فالعمل بالاحوط منهما للرواية العاشرة وللروايات الآخر الدالة
على الاحتياط مع عدم العلم كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في كفارة الصيد عن ابي الحسن ع وفي اخرها اذا اصبتم
مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط وقوله ع في مكاتبة عبد الله بن وضاح اري لكم ان تنتظروا حتى تذهب

الحمرة

الحمرة وتاخذ بالاحتياط لهيئة رواها الشيخ في التهذيب وغير ذلك من الروايات الدالة على الاخذ
بالحرم والاحتياط انما يتاتى فيما لم يكن احد احتمالية التحريم واما في المردد بين التحريم وحكم اخر فلا احتياط
فان لم يتيسر العمل بالاحوط فالتوقف وعدم العمل بشيء منهما ان امكن ذلك كما في الروايات الدالة
على التوقف عند فقد المرجح فان لم يكن بد الا العمل بواحد منهما فالتخيير لانه عم جعل التوقف
في الرواية الخامسة مقدما على العرض على مذهب العامة وهو مقدم على التخيير على ما في كثير من الروايات
وفيه نظر وتقديم التوقف على التخيير وكذا عكسه محل تامل وجعل بعضهم التخيير مخصوصا بالعبادات
المحضة والتوقف بغيرها وظاهر الروايات باباه سيما الرواية الخامسة فانها ظاهرة في العبادات
مع الامر بالتوقف فيها والعمل بالروايات الدالة على العمل بالاحدث في الاحاديث النبوية قريب
مما ورد من الاحاديث بنسخ بعضها بعضا واما في الاخبار الائمة عم بالنسبة الى مكلفي هذه الاعصار
فمشكل في غاية الاشكال الحادي عشر من اقسام الادلة التعارض بين خبر الواحد والاجماع فان كان
قطعيا فتقديمه ظاهر وان كان ظنيا فيحتمل تقديم الخبر لان النسبة الى المعصوم عم فيه اظهر واصرح ويحتمل
تقديم الاجماع لبعد التقية فيه وكونه بمنزلة رواية كثرت رواتها ويحتمل كونه كتعارض الخبرين الواحدين
في الحكم وقدم الثاني عشر بين خبر الواحد والاستصحاب فان كان اصل الاستصحاب ثابتا بخبر الواحد
فالظاهر تقديم الخبر والا فمحل تامل وحكم القياس على تقدير حجيته وكذا المفاهيم لا يزيد على حكم الاستصحاب
فيما ذكرنا الثالث عشر بين الاجماعين والحكم مع الاختلاف في القطعية والظنية ظاهر ومع التماثل
فحكمه ما مر في تعارض الخبرين من اخبار الاحاد وتوهم كثير من الاصوليين انه لا يمكن تعارض اجماعين قطعيين
وهو باطل لان مرادنا بالاجماع هو اتفاق جماعة على حكم علم من حالهم وعادتهم انهم لا يتفقون الا
بما بلغ من امامهم عم فاذا حصل العلم باتفاق مثل زرارة والفضيل بن يسار ومحمد بن مسلم والمرادي وبريد بن معاوية
العجلي فلا شك في حصول العلم القطعي بدخول قول المعصوم عم او اشارته او تقريره في هذا الاتفاق ولما كان
فتاوى الائمة عم كثيرا ما تورد على جهة التقية ونحوها فلا يبعد في اتفاق جماعة كذلك على امر واتفاق جماعة اخرى

الى درجة

الثاني

الثالث عشر

كك على خلافه غاية الامر ان يكون مستند احد الاجماعين وردا على سبيل التقية ولما كان كتب كثير
من فضلاء اصحاب الائمة ع موجودة في كل زمن المرتضى والشيخ وتلامذتهما والمحقق والعلامة الى زمان
الشهيدين فيمكن اطلاعهم على الاجماعات المتعارضة كالاخبار المتعارضة لتواتر الكتب بعينها
فلا يجوز نسبة الغلط اليهم بسبب نقلهم الاجماعات المثبتة لفقه المشاقفة والقول بان اصحاب الائمة
لم يكن لهم الفتاوى بل كتبهم منحصرة في الروايات تخمين فان في كتب الروايات كثيرا ما يذكر الفتاوى
من زرارة وابن ابي عمير ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم وفي كتاب الفرائض من كتاب من لا يحضره
الفقيه اورد كثيرا من فتاوى يونس بن عبد والفضل بن شاذان وكيف لنا بمجرد التخمين نسبة الغلط
الى كثير من فحول العلماء كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة وغيرهم مع قطعنا بان الكتب التي
كانت عندهم ليست موجودة في هذا الزمان بل هذا من بعض الظن الرابع بين الاجماع
والاستصحاب وحكمه بعلم مما سبق بادنى تامل الخامس بين الاستصحاب والحكم بالتوقف
وعدم العمل بشيء منهما ان امكن والا فيعمل بما يوافق الاصل لعدم العلم بالناقل عنه ولا يبعد
ترجيح ما اصله راجح باحد المرجحات المذكورة وعليك بامعان النظر في المرجحات المذكورة
في كتب الاصول فان رجع الى احد المرجحات المنصوصة او قام عليه دليل
قطعي فهو مقبول والا فعدم الالتفات اليه احوط واولى
العلم عند الله والتكلان في المهمات على الله وهو
حسبي ونعم الوكيل وصلى الله على محمد واهل
بيته الطاهرين هذا ما اختصرناه في
المطالب الاصولية المبرهنة
بالنصوص والادلة القطعية
والحمد لله على خاتم الرسالة
تمت الرسالة
سنة ١٢٣٣

الرابع عشر

الخامس عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الاول في الوضوء وما يتعلق به وفيه مباحث الاول في بيان

ما يشترط به وهو شرط في الصلوة الواجبة والمندوبة واجزائها المنسية وسجود السهو

وفي الطواف ومس كلمات القرآن ويدخل فيها اسم فرعون وابليس وقارون

ونحوها وحروفها ومس حروفه ويدخل في الحروف نحو المدة والتشديد دون الحركات والسكنات

وفي اسم الله ولو بغير العربية وصفاته الخاصة دون اسماء سائر الانبياء والاوصياء والملائكة ما لم يدخل

في كتابة القرآن وان كان الافضل بل الاحوط تركه في القسمين الاولين والالفاظ المشتركة بين هذه

الاشياء وغيرها يعتبر فيها قصد الكاتب ويدور المنع مدار اسم القرآنية فما علا الخاتم ونحوه كجلد المكتوب على الوجه

وفيما كتبته الريح او وجد على نحو الكتابة اشكال وفي المنقوش على الابدان والحروف المقطعة والمكتوبة بالبياض في القرآن

وقرب الثاني اشد اشكالا ومس اليد والبدن مشترك في المنع ومس الشعر وما لا روح فيه فما الاحوط اجتنابه ولا بأس بمسه

السور وعداد الآيات وفصولها ونحوها واما صلوة الجنازة وسجود الشكر وسجود التلاوة وجميع افعال الحج والعمرة سوى الطواف الواجب

فيستحب فيها الوضوء ويستباح بالوضوء الرافع للحدث الدخول في الزائد فقد به الكتابة اولا واجبا كان او ندبا فيبطل خروج

الوقت او بعده ولا يدخل بالوضوء المضروب لوضوء الجنب والحائض المبحث الثاني في بيان اجزائه وهي ستة ثلاث غسلات

وثلاث مسحات الاولى من الغسلات غسل الوجه باجراء الماء عليه ولو خضبا بنفسه او بمعونة الكف ولا يجب غسل ما يظهر منه

ولا يجوز ترك ما ظهر منه مبتدا من مقابض الشعر منتهيا به الى الذقن طولا وما جرت عليه العادة امتداد الابهام والوسطى عرضا ويوف بوضع وسط

الاستاد على وسط المقابض واجراءه على الوجه حتى ينتهي الى الذقن فما دخل تحته دخل في الوجه وما خرج عنه خارج عن الوجه فيستر سلت اللحية

وما خرج عن الحد من الذقن ونحوها خارجة ولا يجب ايصال الماء الى ما تحت الشعر النابت في الوجه بل يكفي غسل ظاهره عن غسل ما تحته ويلزم استيعاب

الوجه بالغسل بحيث لا يبقى مكان شعره بلا غسل ويلزم رفع ما يمنع وصول الماء او كثيفه ولو شك في حجبه وجب الايصال الى ما تحته ايضا ويجب من

اول ينبت من الاعلى والاحوط ان لا يرد الماء في الاناء الى فوق ولو ورد الماء غير بادية الغسل ونوى منزوله فلا مانع ولو مسح وجهه في الماء ناويا بادخاله

او بناء الغسل من الاعلى ونوى عند غسله باجزائه واخرج الاعلى قبل ما تحته فلا بأس ولا يدخل شيئا من الحدود ليعلم استيعاب الوجه والمدار في الحدود على صدور الخلقة

وغيره ويرجع اليه فيراعى في الحدود ما يناسب بالعادة المحدود ولا يجب زيادة ولا ترك الثاني غسل اليد اليمنى مبتدا من المرفق ومن مجمع عظم الزند

سبحانك ٤٢٤ دست غیاب

سبحانك لا اله الا انت یا وهاب مدت چهل روز بین الطلوعین روزی یکهزار و صد مرتبه میخواند در مکان خلوت و در وقت
خواندن عود می سوزاند و پیش از خواندن بقدر مقدور تصدق میدهد و در این مدت از محرمات و مکروهات اجتناب
میکند و از صحبت زنان ایضا و هر روز مقارن غروب آفتاب نقش اجال را پر میکند و در سر نگاه میدارد تا روز دیگر
همان وقت که رسید دیگری را بدل نماید تا روز چهلم که نقش چهلم را باب بشوید و باید در این مدت صبح را پاک در یابد روز
چهل یکم در زیر پایش حاضر و زوال می بیند و همچنین همه روزه می یابد و اگر صد مرتبه ختم میکند باز همچنین است و کذا باب فللا
و تفلل اخر الباب مجرب است

٨	١١	١٤	١
١٣	٢	٧	١٢
٣		٩	٦
١٠	٥	٤	١٥

از حضرت امیر المؤمنین ع هر کس که
هزار دفعه یا کریم و یا رحیم و پس از
خلاص شدن هزار دفعه اللهم صل
علی محمد و آل محمد و این عمل مزبور یا
یا ملهم و یا معلم الهمنی و اعلمنی بحقیقة الامر باشکفا سیل
خلوت در خواب و با وضوء و النیة حقیقة این باشد و حقیر شنیده ام از شخص شیعه او یعنی شنیده است از برای من و اهل او بیاید و بدان میباید
اگرچه جفر باشد یا اسم اعظم باشد ولکن باید که نفس شخص کامل باشد و محال است یک اربعین را بر بازت در یافته باشد اگرچه شرط نیست
ولکن منشأ این میشود که او بچیزی که باو میگوید از او فرا میگیرد و فراموش نمیشود در وقت بیدار شدن قبض صبح مجرب است

از برای ریاست بر کل خلق چهل شب جمعه برود بقبرستان و در هر
مات مرتبه بخواند از برای مهابت پیدا کردن در دلها و تا باشد
و انفس شصت هزار مرتبه در یکمجلس اسم جلاله را بخواند
مجرب است
شب نصف شعبان با وضوء و بقبله و با خشوع
و خضوع و این از برای توفیق در علوم دینیه خوب است و هر
از برای هر مطلب مهمی که باشد در دست راست و در مکان